

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ४० । अंक ११ । ऑगस्ट १९८७

अनुक्रमणिका



प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४० । अंक ११ । ऑगस्ट १९८७
किंमत ६ रुपये वार्षिक वर्गणी ४५ रुपये
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ३००/– संस्था : रु. ५००/–

नवभारत : दिवाळी अंक १९८७

अनेक अपरिहार्य अडचणींमुळे नवभारताचा ऑगस्ट ८७ चा हा अंक आपल्या हातात देण्यास विलंब झाला आहे, त्याबद्दल वाचकांनी कृपया क्षमा करावी, ही विनंती.

नवभारतचा दिवाळी अंक सप्टें–ऑक्टो. ८७ असा जोड अंक राहणार असून तो ऑक्टो. ८७ त प्रसिद्ध होईल.

– संपादक

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका





नवभारत

ऑगस्ट १९८७

अनुक्रम

लेखक-परिचय

■ **रा. भा. पाटणकर :** मुंबई विद्यापीठात इंग्रजी विभागात प्राध्यापक; २ शाकुंतल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–५१. ■ **सी. पं. खेर :** अर्थशास्त्राचे अभ्यासक, निवास : गांधी चौक, धारवाड–५८० ००१ (कर्नाटक राज्य). ■ **नी. र. वऱ्हाडपाण्डे :** सेवानिवृत्त चीफ सायकॉलॉजिस्ट अॅन्ड डायरेक्टर ऑफ सायकॉलॉजिकल रिसर्च, भारत सरकार; ३८ हिंदुस्थान कॉलनी, अमरावती रोड, नागपूर–१०. ■ **वसंत केशव पाटील :** स. गा. म. महाविद्यालय, कऱ्हाड येथे मराठीचे प्राध्यापक, कऱ्हाड–४१५ ११० (जि. सातारा). ■ **अ. ना ठाकूर :** मराठो विश्वकोशात भूविज्ञान, धातुविज्ञान, वातावरणविज्ञान इत्यादी विषयांचे संपादक, वाई ४१२८०३.



संपादकीय

रामजन्मभूमी–बाबरी मशिदीच्या निमित्ताने (४)

भारतीय मुसलमान ही धार्मिक-सांस्कृतिक जमात हा भारतीय जनतेचा एक वेगळा, पृथगात्म असा घटक आहे हे निर्विवाद आहे. आपल्या धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेला अनुसरून जगण्याचा व आपले सामूहिक जीवन घडविण्याचा ह्या जमातीला हक्क आहे. हा हक्क निर्वेधपणे बजावता यावा अशी आकांक्षा जर भारतीय मुसलमानांनी धरली, हा हक्क बजावण्याचा आग्रह धरला तर ही स्वाभाविक आणि योग्य अशीच गोष्ट आहे असे मानले पाहिजे. जातीयवादी वृत्ती म्हणून तिच्याकडे पाहणे अन्यायकारक ठरेल.

भारतीय समाज हा भिन्न आणि स्वायत्त अशा जमातींचा मिळून बनलेला आहे अशी पारंपरिक हिंदू दृष्टी आहे. स्वतःच्या समाजाविषयी त्यांची अशीच कल्पना आहे. ह्या कल्पनेचा विस्तार करून भारतीय समाजात इतर धार्मिक समाज सामावून घेण्यात हिंदू समाजाला कोणतीही अडचण भासलेली नाही. हिंदू समाज अनेक जाती-जमातींचा बनलेला असला तरी त्याच्यात एकात्मताही आहे. रामायण आणि महाभारत, भागवत आणि इतर पुराणे हे सर्वांचे धर्मग्रंथ आहेत. ज्ञातिदैवते आणि कुलदैवते भिन्न असली तरी ग्रामदैवते सर्व जातींची असतात. तीर्थक्षेत्रे सर्वांना समान आहेत. पुनर्जन्म, कर्मसिद्धांत, पापपुण्य इ. जीवनाचा अर्थ विशद करणाऱ्या संकल्पना सर्वांना समान आहेत. ज्ञानेश्वर आणि तुकाराम, कबीर आणि चैतन्य हे सर्वांचे संत आहेत. एकात्मतेच्या ह्या धार्मिक पायावर मुसलमान, ख्रिश्चन, यहुदी इ. धर्मपंथीयांना एका समाजात सामावून घेता येणार नाही हे उघड आहे. ह्यासाठी वेगळ्या स्वरूपाचा पाया शोधून काढावा लागेल.

असा पाया जर घडविता आला नाही तर हिंदू समाज व इतर धार्मिक जमाती यांच्यांत दूरता, अंतर राहील. पण हिंदूंच्या दृष्टीने त्यांच्याशी वितुष्ट येण्याचे कारण नाही. हिंदू समाजाच्या अंतर्गत जाती-जमातींमध्ये परंपरेने चालत आलेली अशी ही दूरता, कमी-अधिक दूरता आहे; पण त्यांच्यात वितुष्ट नव्हते. आज त्यांच्यात जे वितुष्ट दिसते– उदा. दलित जाती आणि सवर्ण जाती, किंवा ब्राह्मणेतर आणि ब्राह्मण– त्याच्या मागची प्रेरणा 'आधुनिक' आहे. हिंदू समाजामध्ये जातींची जी उतरंड आहे तिच्यात अनुस्यूत असलेल्या विषमतेचे निर्मूलन करून आपल्या जातीला सामायिक समाजाच्या चौकटीत समान सामाजिक दर्जा मिळविण्याची ती प्रेरणा आहे. सामाजिक दर्जा जर खरोखर समान असायचा असेल तर सामाजिक जीवनाच्या सर्व अंगांत ही समानता प्रतिबिंबित झाली पाहिजे– शिक्षण, सांस्कृतिक पातळी, उत्पन्न, प्रतिष्ठित व्यवसायांत प्रवेश, इ.– असा आग्रह ही प्रेरणा धरते आणि त्याला अनुसरून सामाजिक पुनर्रचना करू पाहाते. तेव्हा ह्या वितुष्टाला विधायक अशी बाजू आहे आणि परस्परांशी वितुष्ट करणाऱ्या जमाती एका समाजाचे घटक आहेत ही दृष्टी ह्या बेबनावामध्ये अंतर्भूत आहे. ज्या दलितांनी हिंदू धर्माचा त्याग करून बौद्ध धर्म स्वीकारला ते स्वतःला हिंदू समाजाचा घटक मानीत नाहीत हे खरे आहे. पण हिंदू आणि बौद्ध परंपरांचे परस्परांशी असलेले संबंध पाहिले तर हे धर्मांतर एका सामायिक धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेच्या संदर्भात झाले आहे, ह्या परंपरेचे शुद्धीकरण करण्याचा हा प्रयत्न आहे, तिचा त्याग नव्हे असेच दिसून येईल.

पण हिंदू आणि मुसलमान समाजांत केवळ दुरावा नाही, वितुष्ट आहे. हे वितुष्ट ब्रिटिश काळातले आहे. त्याला ब्रिटिशांनी चालना दिली आणि खतपाणी घातले, पण त्याची बीजे ब्रिटिशपूर्व

अनुक्रमणिका

भारतीय इतिहासात आहेत आणि मुस्लिम धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेत आहेत. ती हिंदू परंपरेत नाहीत. वर म्हटल्याप्रमाणे हिंदू सामाजिक दृष्टीप्रमाणे मुसलमान (किंवा खिस्ती) ही धार्मिक दृष्ट्या परकी असलेली जमात आहे. पण भारतीय समाजाचे घटक म्हणून ह्या जमातींची स्वायत्तता मान्य करण्यात हिंदू समाजाला काहीच अडचण नाही. हिंदू आणि मुसलमान ह्या जमाती एकाच भारतीय समाजाचे भिन्न पण समान घटक आहेत असे मानण्यात ज्या अडचणी आहेत त्यांची मुळे इस्लामच्या धार्मिक-सामाजिक परंपरेत आहेत आणि भारतीय मुसलमानांच्या ऐतिहासिक स्मरणात आहेत. हिंदूंच्या दृष्टीने ह्या दोन जमातींत दुरावा आहे; जे वितुष्ट आहे ते मुसलमानांच्या बाजूने आहे.

हिंदू आणि मुसलमान जमातींना **एकात्म** समाजात गोवून घेण्यासाठी हिंदू समाजाची पारंपरिक धार्मिक-सामाजिक दृष्टी पुरेशी ठरणार नाही, ह्यासाठी एक वेगळेच अधिष्ठान आवश्यक आहे हे उघड आहे. हे अधिष्ठान दुहेरी आहे. सर्व भारतीय व्यक्तींची– मग त्या कोणत्याही धार्मिक जमातीच्या असोत– राजकीय व सामाजिक समता स्वीकारणारी इहवादी राज्यसंस्था हा एकात्म भारतीय समाजाचा एक पाया असेल. पण एकात्म समाजाच्या निर्मितीसाठी हा पाया पुरेसा नाही. एकात्मतेला दृढता देण्यासाठी प्रादेशिक राष्ट्रवादाची–भारतीय राष्ट्रवादाची–भावनाही समाजात मुरावी लागेल. धार्मिक जमात हे जे विशिष्ट स्वरूपाचे सामाजिक संघटन आहे त्याला इहवादी राज्य आणि राष्ट्र ह्या दोन ' आधुनिक ' सामाजिक संघटनांशी संवादी आणि विधायक संबंध जोडावे लागतील. भारतीय मुसलमानांना, एक जमात म्हणून, ही गोष्ट अजून साधलेली नाही. (हिंदू जमातीला ती अर्धवट साधली आहे. पण अर्धवट तरी साधली आहे.)

ईश्वराचे स्वरूप आणि ईश्वर व माणूस यांच्यामधील संबंध ह्यांच्याविषयीच्या काही सिद्धांतावर आधारलेली एक विशिष्ट उपासनापद्धती एवढेच केवळ इस्लामचे स्वरूप नाही. इस्लामी समाजाच्या आणि इस्लामी व्यक्तीच्या जीवनाच्या सर्व अंगांचे, शेवटच्या तपशीलापर्यंत नियमन करणारी ती एक जीवनसरणी आहे असा दावा मुसलमान अभिमानाने करतात. हा दावा योग्य आहे. पण हे इस्लामचे खास वैशिष्टच आहे असे नाही. आधुनिक संस्कृतीच्या उदयापूर्वी सर्वच प्रगल्भ धर्मांचे स्वरूप असे होते. ख्रिस्ती समाजाच्या पोटात आधुनिक संस्कृतीचा जन्म आणि विकास झाला. तिच्या संदर्भात पारंपरिक ख्रिस्ती जीवनसरणीची ख्रिस्ती समाजाने पुनर्रचना केली. प्रॉटेस्टंट समाजांनी ती वेगाने केली, कॅथलिक समाजाने सावकाश केली; पण दोघांनाही ती करावी लागली. अठराव्या शतकापासून पाश्चात्त्यांशी आलेल्या संसर्गाने आणि विशेषतः ब्रिटिश अंमल स्थापन झाल्यानंतर हिंदू समाजाच्या अनेक वैचारिक नेत्यांनी, आधुनिक संस्कृतीच्या मूलभूत तत्त्वांचा आणि मूल्यांचा निकष लावून पारंपरिक हिंदू धर्माची आणि समाजरचनेची चिकित्सा केली आणि धार्मिक आणि सामाजिक परिवर्तन करण्याच्या कार्याला वाहून घेतले. भारतीय मुस्लिम समाजाच्या नेत्यांनी हे अत्यावश्यक काम स्वतःच्या समाजांसाठी केले नाही. अजूनही ते करायला ते तयार नाहीत. हमीद दलवाई आणि त्यांचे अनुयायी ह्या साधारण विधानाला अपवाद आहेत.

आधुनिकतेचा गाभा कशात आहे ? चिकित्सक विचारपद्धती– तर्क आणि पुरावा यांच्या निकषावर कोणत्याही सिद्धांताचे परीक्षण करण्याची सिद्धता– आणि ह्या विचारपद्धतीवर आधारलेली वैज्ञानिक रीती हा आधुनिकतेचा एक घटक. ह्या विचारपद्धतीचा वापर करून विश्वविषयीचे आणि मानवी समाजाविषयीचे वैज्ञानिक ज्ञान हा दुसरा घटक. हे ज्ञानाशी संबंधित असलेले घटक आहेत. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य किंवा स्वायत्तता, व्यक्तीच्या ऐहिक जीवनातील साफल्याचे स्वतःसिद्ध मूल्य, व्यक्तीं-मधील मूलभूत समानता, उपयुक्तता आणि समताधिष्ठित न्याय ह्यांच्याशी सुसंगत असलेल्या सामाजिक संस्था, आणि ह्या दोन तत्त्वांवर आधारलेला स्वायत्त असा आर्थिक-सामाजिक व्यवहार हे आधुनिकतेचे व्यावहारिक अंग आहे. सर्व नागरिकांची समता आणि स्वायत्तता मान्य करणारी आणि त्यांच्या

अनुमतीवर आधारलेली इहवादी राज्यसंस्था हा ह्या स्वायत्त ऐहिक व्यवहाराचा एक भाग आहे आणि त्याचे साधन आहे. अशी राज्यसंस्था भारतात स्थापन करावी हे साध्य भारतीय राष्ट्रसभेच्या अध्वर्यूंनी स्वीकारले होते. सर्वसामान्यपणे असे म्हणावे लागते की भारतीय मुसलमानी नेतृत्व ह्या प्रयत्नात उत्साहाने सामील झाले नाही. ते अलिप्त राहिले.

भारतीय इतिहासाचे मुसलमानांना असलेले स्मरण ही, ह्या संबंधात, मोठी आडकाठी असणार. हे स्मरण असे आहे की भारतात इस्लामी अंमल होता. तेव्हा भारत हा दार-अल्-इस्लामचा– इस्लामी भूमीचा– भाग होता. कोणत्याही भूप्रदेशात मुसलमान जमातीचे राज्य असावे, हे राज्य म्हणजे इस्लामी जीवनपद्धतीचे संरक्षण करण्याचे साधन असावे ही आदर्श आणि स्वाभाविक परिस्थिती होय. कारण इस्लाम हा एकमेव खरा धर्म आहे. हा धर्म सश्रद्ध मुसलमानांच्या जमातीत, ह्या जमातीच्या जीवनसरणीत मूर्त झालेला असतो. ह्या जीवनसरणीचे संरक्षण आणि संवर्धन करणे हे राज्यसंस्थेचे कार्य आहे. जे मुसलमान नाहीत ते अर्थात राज्यकर्त्या जमातीत सामील होऊ शकत नाहीत. तेव्हा मुसलमानी राज्यात इतर धार्मिक जमातींना त्यांच्याशी तहनामे करून स्थान देण्यात येते.

इस्लामी राज्याची संकल्पना थोडक्यात अशी आहे. जोपर्यंत मुसलमानी अंमल भारतात होता– किंवा मुसलमानी अंमल भारतात आहे असे मानता येत होते– तोपर्यंत मुस्लिम धार्मिक परंपरेच्या दृष्टीने आदर्श असलेली राजकीय स्थिती भारतात होती. ब्रिटिश अंमल भारतात प्रस्थापित झाल्यावर ही परिस्थिती अर्थात पालटली. पण ब्रिटिशांनी मुसलमान धरून सर्व भारतीय जमातींना आपापल्या धर्मांचे पालन करण्याला पूर्ण स्वातंत्र्य दिले. तेव्हा मुसलमानांच्या दृष्टीने भारत हे दार्-अल्– ठरले. म्हणजे ही राजवट इस्लामी नसली तरी इस्लामी धर्माचरणाला प्रतिबंध करणारी नसल्यामुळे ती उलथून टाकून इस्लामी राज्य स्थापन करणे हे मुसलमानांचे धार्मिक कर्तव्य आहे असे मानायचे कारण नव्हते. तिचा स्वीकार करून मुसलमान आपला धर्म पाळू शकत.

जेव्हा राष्ट्रसभेने भारतात लोकशाही हक्कांचा विस्तार व्हावा अशी चळवळ सुरू केली तेव्हा तिला मुसलमानी नेतृत्वाने कोणता प्रतिसाद दिला? ह्या चळवळीची तार्किक परिणती भारतात लोकशाही राजवट स्थापन होण्यात होणार होती. आणि ह्या साध्याला मुस्लिम नेतृत्वाने–बद्रुद्दिन तय्यबजी ह्यांच्यासारखे अपवादात्मक नेते वगळले तर– विरोध केला. जीनांना फाळणी खरोखर नको होती, राष्ट्रसभेच्या नेत्यांनी ती त्यांच्यावर लादली आणि त्यांनी ती नाइलाजाने स्वीकारली असा प्रचार अलीकडे सुरू झाला आहे. पण फाळणीचा पर्याय बाजूला सारून भारताची अखंडता टिकविण्यासाठी जीनांची जी मागणी होती ती काय होती? ती थोडक्यात अशी होती की (१) भारतात जेथे सलग मुस्लिम बहुसंख्य होते तेथे पूर्णपणे स्वायत्त अशी उपराज्ये असावीत, २) आणि केंद्र सरकारात मुसलमानांना 'सवर्ण' हिंदूंएवढे प्रतिनिधित्व असावे– म्हणजे इतर अल्पसंख्याकांशी संगनमत करून मुसलमानांना सत्ता हाती घेता येईल. थोडक्यात, लोकशाहीच्या आधुनिक बुरख्याखाली मुसलमानांची भारतावर सत्ता प्रस्तापित करणे हे ह्या धोरणाचे उद्दिष्ट होते. मग भारत परत दार-अल्-इस्लाममध्ये सामील झाला असता. ते साधत नाही हे स्पष्ट झाल्यावर ज्या प्रदेशांत मुस्लिम बहुसंख्य होते तेथे मुस्लिम राज्ये स्थापन करण्यावर मुस्लिम नेतृत्वाला समाधान मानावे लागले.

भारतीय उपखंडात म्हणा किंवा भारतीय संघराज्यात म्हणा मुसलमान अल्पसंख्य होते आणि आहेत, बहुसंख्य हिंदूंनी घडविलेल्या सांस्कृतिक, धार्मिक, आर्थिक, राजकीय परिसरात जगताना आपल्या दुबळेपणाची, असहायतेची जाणीव बाळगून त्यांना जगावे लागत असणार. तेव्हा आपल्या धार्मिक, राजकीय, इ. हितसंबंधांच्या रक्षणासाठी काही संरक्षक तरतुदींची मागणी ते स्वाभाविकपणे करणार अशी दृष्टी कुणीही अभारतीय व्यक्ती स्वीकारील. तिच्यात अर्थात तथ्य आहे; पण ह्या दर्शनातून महत्त्वाचे सत्य वगळले जाते. भारतीय मुसलमानांमध्ये एक खोल अहंकार, स्वतःच्या श्रेष्ठत्वा-

विषयीची एक तीव्र भावना आहे. एकमेव खऱ्या धर्माचे आपण अनुयायी आहोत आणि भारताची ऐतिहासिक राज्यकर्ती जमात आहोत ह्या जाणिवांच्या मिश्रणातून ही श्रेष्ठत्वाची भावना बनली आहे. (कोणत्याही जमातीविषयीचे सार्वत्रिक विधान ज्या प्रमाणात सत्य आहे त्या प्रमाणात वरील विधान सत्य आहे असे म्हणता येईल.) त्यामुळे आपल्याला काही विशेषाधिकार असणे न्याय्य आहे आणि विशेषाधिकार नाकारले जाणे, केवळ समतेने वागविले जाणे हा आपल्यावरील अन्याय आहे असा सुप्त निकष स्वीकारून ते आपल्या स्थितीकडे पाहतात. एका सामायिक व्यवस्थेत इतर जमातींशी समानतेच्या नात्याने वागणे त्यांना कठीण जाते. ह्याचा अर्थ असा की भारतीय मुसलमानांची जमात धार्मिक परंपरेच्या कोषातून बाहेर पडलेली नाही.

ह्यासाठी इतर जमातींनी निदान अर्धवटपणे जे केले आहे ते भारतीय मुसलमानांनाही करावे लागेल. स्वतःची परंपरा न सोडता, तिच्यात घट्टपणे ठाण मांडून, तिच्याकडे चिकित्सक आणि ऐतिहासिक दृष्टीने त्यांना पाहावे लागेल. इस्लामी परंपरेची इतर परंपरांकडे पाहण्याची एक दृष्टी आहे. तिच्याप्रमाणे इस्लाममध्ये संपूर्ण आणि शुद्ध सत्य प्रकट झाले असल्यामुळे इस्लामच्या उदयानंतर इतर परंपरा खरे पाहता गतार्थ झाल्या आहेत; पण त्यांच्यात सत्याचा अंश असल्यामुळे इस्लाम त्यांना कमी-अधिक प्रमाणात आदराने वागवतो. ही दृष्टी सोडून स्वतःच्या परंपरेकडे ऐतिहासिक आणि चिकित्सक दृष्टी धारण केल्याशिवाय इस्लामला वैश्विक (युनिव्हर्सल) दृष्टिकोण स्वीकारता येणार नाही. म्हणजे इतर परंपरांशी समतेच्या भूमिकेवरून संवाद साधता येणार नाही.

उदा., इस्लामच्या प्रेषितांनी गुलामगिरीची प्रथा रद्द केली नाही; पण गुलामांना कनवाळूपणे वागवावे, त्यांना मुक्त करणे पुण्यकर असते असा उपदेश केला. स्त्रीपुरुषांमध्ये समानतेचे नाते असावे असा नियम केला नाही; पण इस्लामपूर्व अरबी समाजाच्या तुलनेने स्त्रियांना अनेक अधिकार दिले आणि त्यांना आदराने व प्रतिष्ठेने वागवावे असा आदेश दिला. प्रेषितांसमोर जे सत्य ईश्वराने प्रकट केले आणि त्यांच्याकरवी मानवजातीसाठी प्रकट केले, ते चिरंतनपणे प्रमाण आहे असे मानणे हा इस्लामी श्रद्धेचा गाभा आहे. त्याला धक्का न लावता मुसलमानांना हा ऐतिहासिक दृष्टिकोण स्वीकारता येईल. कारण जे संपूर्ण आणि विशुद्ध सत्य प्रकट झाले ते एका विशिष्ट ऐतिहासिक काली, एका विशिष्ट समाजाच्या संदर्भात प्रकट झाले. हे सत्य म्हणजे केवळ बौद्धिक सिद्धांत नव्हते. तो जीवनमार्ग होता. ह्या जीवनमार्गाच्या आविष्कारावर विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीच्या मर्यादा त्या काळी पडल्या असणार. गुलामांच्या श्रमांशिवाय अमूक एका पातळीचे उत्पादन करता येणे शक्य आहे अशी कल्पनाही कुणाला असणार नाही. एकाच ईश्वराची अपत्ये म्हणून माणसामाणसांमधील समता हे जर पैगंबरांना प्रकट झालेले व त्यांनी उद्घोषित केलेले चिरंतन मूल्य असेल तर प्रत्येक पिढीला आणि प्रत्येक व्यक्तीला आपल्या आयुष्याच्या प्रत्येक कृतीत त्याचा शक्य तितका विशुद्ध आविष्कार करण्याचा प्रयत्न करावा लागेल. तेव्हा आजचा सश्रद्ध मुसलमान गुलामगिरीची प्रथा किंवा स्त्रीपुरुषांमधील विषमता स्वरूपतःच अनैतिक आहे असे मानेल. चिरंतन इस्लामी मूल्यांचा एका दृष्टीने हा विकास आहे, दुसऱ्या दृष्टीने त्यांच्या सम्यक् स्वरूपाचा अधिकाधिक पर्याप्त असा आविष्कार आहे.

पण एवढ्याने भागत नाही. भौतिक विश्व, पृथ्वीवर जीवसृष्टीची झालेली उत्क्रांती, रानटी अवस्थेपासून झालेला मानवजातीचा विकास ह्यांविषयीचे बरेचसे चोख ज्ञान आज उपलब्ध आहे. इतिहासात उदयाला आलेल्या, बहरलेल्या आणि ऱ्हास पावलेल्या अनेक मानवी संस्कृती आणि त्यांनी एकमेकांना केलेले नैतिक, आध्यात्मिक, बौद्धिक योगदान यांची माहिती आज आपल्याला आहे. ह्या मानवी इतिहासाच्या संदर्भात प्रत्येक विशिष्ट परंपरेकडे आज पाहावे लागेल. 'आध्यात्मिक सत्याचे प्रकटन (रेव्हेलेशन)' ह्या संकल्पनेचा अर्थ नव्याने लावावा लागेल. यहुदी आणि ख्रिस्ती प्रकटनाच्या पार्श्वभूमीवर इस्लामचे सत्य प्रकट झाले आहे हे ऐतिहासिक सत्य आहे. इतर अनेक धार्मिक-आध्या-

अनुक्रमणिका

त्मिक पंथांची महंमद पैगंबरांना माहिती नव्हती हेही ऐतिहासिक सत्य आहे. तेव्हा पैगंबरांना लाभलेल्या प्रकटनात अंतिम व संपूर्ण असे आध्यात्मिक-नैतिक सत्य सामावलेले आहे हा दावा कसा टिकू शकेल ? धार्मिक क्षेत्रात अनेकतावादाचा (प्लूरलिझम) स्वीकार करणे अनिवार्य आहे.

धार्मिक अनेकता-वाद म्हणजे आपल्या धार्मिक परंपरेशिवाय इतरही धार्मिक परंपरा अस्तित्वात आहेत ह्या वस्तुस्थितीपुढे मान तुकविणे नव्हे; तर सत्याचे जे दर्शन आपल्या परंपरेत सामावलेले आहे त्याहून भिन्न अशा दर्शनांवर इतर परंपरा आधारलेल्या आहेत आणि ही दर्शने भिन्न असली तरी प्रमाण आहेत ही भूमिका स्वीकारणे. जर स्वतःच्या परंपरेकडे आपण चिकित्सकपणे पाहू शकलो तर इतर परंपरांकडेही आपण आत्मीयतेने आणि विधायकपणे पाहू शकतो. मग इतर परंपरा आपल्या परंपरेला पूरक ठरतात.

इस्लामच्या धार्मिक आणि सामाजिक नेत्यांनी ही चिकित्सक, विधायक दृष्टी स्वीकारली तर भारतात आज धार्मिक वितुष्टाला जी धार आली आहे ती केव्हाच बोथट झाली आहे असे त्यांना आढळून येईल. आज हिंदू जातीयवाद आक्रमक झाला आहे यात शंका नाही. ही विकृती आहे. धार्मिक आक्रमकता हिंदू प्रकृतीत नाही. आज त्यांच्यात जी आक्रमकता दिसते, ती ते इस्लामी व ख्रिस्ती गुरूंकडून शिकले आहेत. चिकित्सक, विधायक दृष्टी स्वीकारणाऱ्या मुसलमानांना वेदकाळापासूनची भारतीय संस्कृती त्यांची स्वतःची संस्कृती म्हणून उपलब्ध होईल. रेनेसांपासून ख्रिश्चनांनी पेगन ग्रीक संस्कृती हा आपला वारसा आहे असे ज्याप्रमाणे मानले, तसे भारतीय मुसलमानांना करता येईल. ह्यामुळे त्यांचा मुसलमानीपणा कमी होईल असे नाही. भारतीयत्व आणि मुसलमानीपण यांचा समन्वय ते साधू शकतील.

हिंदूंची पुरातन पापे ही दुबळेपणाची, अनास्थेची आणि आत्मतुष्टीची आहेत. म्हणून त्यांनी मुसलमानांना दूर ठेवले. मुसलमानांची पापे धार्मिक अहंमन्यतेची आणि तिच्यातून निर्माण झालेल्या आक्रमतेची आहेत. ह्यामुळे दोघांचीही हानी झाली आहे. आपापल्या इतिहासापासून धडा घेऊन जर या दोन जमाती मनानें एकमेकांना भेटल्या तर येथे वैशिष्ट्यपूर्ण आणि एकात्म अशी भारतीय संस्कृती उदयाला येईल. (समाप्त)







पैलतीर

दिवाळी वार्षिक १९८७ : वर्ष चौथे

संपादक : प्रा. कृष्णा गुरव / प्रकाशिका : सौ. कमल लडकत
पश्यंती प्रकाशन, 'पश्यंती', ९४ साळोखेनगर, कोल्हापूर–४१६ ००७.
फोन : २६२८४ पृष्ठे : सुमारे पावणे दोनशे किंमत २० रुपये

– असे हे पैलतीर –

❀ मानवी देहाचे आणि आयुष्याचे 'अलौकिक' मोल कळालेल्या प्रत्येक प्रामाणिक व्यक्तीची जीवनदृष्टी आमूलाग्र बदलून सारे जीवन ज्ञान, शांती व आनंदाने समृद्ध करणारे आपले '**पैलतीर**'!

❀ बुद्धिप्रामाण्यवाद, विज्ञानवाद यांच्या परिघात फिरूनही तिथल्या मर्यादा ध्यानी आणून देऊन एका परमोच्च अतींद्रिय शक्तीच्या दिशेने संकेत करणारे '**पैलतीर**'!

❀ ऋषिमुनी, साधुसंतप्रणीत भारतीय संस्कृतीचे वैभव घेऊन लोकमंगलासाठी प्रकट झालेले अक्षर '**पैलतीर**'!

पैलतीर १९८७ : काही विषय व लेखक

◆ देववृक्ष मंदार : स्वयंभू गणेश –**प्रा. कृष्णा गुरव** ◆ बुद्धिप्रामाण्यवाद आणि परामानसशास्त्र –**प्राचार्य अद्वयानंद गळतगे** ◆ अस्तित्वाकडून ईश्वराकडे –**डॉ. अ. ग. जावडेकर** ◆ अंतर्ध्यान : मूलस्वरूप आणि दिशा –**प्रा. कृष्णा गुरव** ◆ ब्रह्मवेत्ती माता मदालसा –**सौ. कमल लडकत** ◆ परामानसशास्त्रविरोध का ? –**प्रा. व. वि. अकोलकर** ◆ कैवल्याचे झाड –**डॉ. रा. चिं. ढेरे** ◆ संत मुक्ताबाई यांच्या काही अप्रकाशित रचना –**सौ. शालिनी जावडेकर** ◆ स्वामी अभेदानंद : एक दिव्य जीवनचरित्र –**सौ. कमल लडकत** ◆ शुद्ध भाव जया अंतरी –**श्री. मु. गो. गुळवणी** ◆ देववृक्ष कदंब –**प्रा. कृष्णा गुरव** ◆ आर्यांचे मूळ वसतिस्थान : लो. टिळकांचा सिद्धांत व आधुनिक वैज्ञानिक संशोधन –**प्राचार्य अद्वयानंद गळतगे** ◆ नक्षत्रे व नामकरण –**डॉ. सी. बी. देसाई** ◆ पश्यंती विद्या वलय : एक दर्शन –**श्री. राजाराम गुरव** ◆ बालसाधकांचे साधनाविश्व ◆ याशिवाय अन्य काही नामवंत लेखक.

❀ **खास विशेष : मुखपृष्ठ** : परमार्थाच्या वाटचालीची बीजे ज्या बालवयात पेरायला हवीत, असे विलक्षण बोलके छायाचित्र, आर्ट पेपरवर सप्तरंगात. छायाचित्र : **प्रा. कृष्णा गुरव.**

❀ **अंक मिळण्याचे ठिकाण** : महाराष्ट्रातील प्रमुख वृत्तपत्र–नियतकालिक एजंट्स. पोस्टाने अंक हवा असल्यास संपादकाच्या नावे २५ रुपयांची म. ऑ. करावी.





कथाकार शांताराम*

रा. भा. पाटणकर

प्रस्तुत ग्रंथ-मालिकेतील याच्या आधीची **कमल देसाई यांचे कथाविश्व** व **मुक्तिबोधांचे साहित्य** ही दोन पुस्तके आणि गेल्या सात-आठ वर्षांतील माझे इतर लेखन पाहिल्यावर वाचकाच्या असे लक्षात येईल की या सर्वांतून मी काही विशिष्ट प्रश्नांचा चिकाटीने मागोवा घेत आहे. हे प्रश्न जसे आपल्या साहित्याविषयीचे व साहित्य-समीक्षे-विषयीचे आहेत, तसेच ते आपल्या समाजाविषयीचे व एकूण मानवी जीवनाविषयीचेही आहेत. साहित्य व मानवी जीवन यांच्यातील जैविक संबंध लक्षात घेता वेगवेगळ्या पातळ्यांवरचे वरील प्रश्न हे एकाच वेळी उपस्थित होणे कसे अपरिहार्य ठरते हे सहज लक्षात येण्याजोगे आहे.

आताच्या चर्चेची सुरुवात करण्याआधी तिचे पूर्वसूत्र थोडक्यात देणे आवश्यक आहे : गेल्या दीडशे वर्षांतील आपल्याकडील एकूण सर्व प्रकारच्या लेखनाकडे पाहिले म्हणजे जी एक गोष्ट ठसठशीत-पणे मनात भरते ती ही की या लेखनात मोठेपणाची **बीजे** निश्चित आहेत, परंतु मोठेपणाची परंपरा मात्र निर्माण झालेली नाही. कल्पनात्मक लेखन (इमॅजिनेटिव्ह लिटरेचर) – म्हणजेच ज्याला 'साहित्य', 'वाङ्मय', 'सर्जनशील साहित्य' म्हणण्यात येते ते– आणि तद्विषयक लेखन यांविषयी ही उणीव प्रकर्षाने जाणवते. (दुर्दैवाची गोष्ट अशी की इतर मानव्यशाखांची स्थिती यापेक्षा वेगळी नाही.) या वाङ्मयीन खुरटलेपणाचा आपल्या समाजजीवनाशी जवळचा संबंध आहे. तसे असणे फार स्वाभाविक आहे. कारण एकूण कलांमध्ये वाङ्मयकला ही सर्वांत जास्त जीवनाभिमुख अशी कला आहे. वाङ्मय व प्रत्यक्ष जीवन यांचे द्रव्य व त्या द्रव्याच्या संश्लेषणाची तत्त्वे अनेक बाबतींत व मोठ्या प्रमाणात समान आहेत. वरील दोन संदर्भा-तील द्रव्यांमध्ये सारखेपणा असला तरी या दोन ठिकाणच्या द्रव्यांचे सत्ताशास्त्रीय स्थान एक नसल्याने त्यांच्यातील संबंध एकात्मतेचे नसून समानतेचे आहेत हे मात्र नमूद करायला हवे.

कल्पनात्मक साहित्याच्या खुरटलेपणाबरोबर आपण साहित्य-समीक्षेबद्दल, तिच्याविषयी मनात बाळगायच्या रास्त अपेक्षांबद्दल, सध्या प्रचलित असलेल्या काही अनिष्ट समीक्षापद्धतींबद्दल... याच्या आधी सोदाहरण व तात्त्विक पातळीवर चर्चा केली. या प्रस्तावनेत वर उल्लेखिलेल्या काही प्रश्नांचा मागोवा आपण सुरुवातीला घेणार आहोत. इतर प्रश्नांबद्दलची चर्चा त्यानंतर येईल.

– १ –

मुक्तिबोधांचे साहित्य या पुस्तकाच्या प्रस्ताव-नेत आपण असे पाहिले की समीक्षा कितीही उत्स्फूर्त असली तरी तिच्यात संकल्पना–मूल्य-व्यूहांचे तार्किक दृष्ट्या पूर्व (लॉजिकली प्रायर) असे अस्तित्व अनुस्यूत असतेच. ते असते म्हणून वाङ्मयकृतीचे वर्णन, विश्लेषण, मूल्यमापन इत्यादी गोष्टी शक्य होतात; आणि या गोष्टी नसतील तर समीक्षा उभीच राहू शकणार नाही. वर उल्लेखिलेल्या प्रक्रिया कशा चालतात याचे थोडे विश्लेषण करू या. आपण जेव्हा कोण-ताही अनुभव घेतो तेव्हा अनुभव-विषय म्हणून आपल्यासमोर काहीतरी असते; उदाहरणार्थ, ज्यावर काहीतरी छापलेले आहे असा कागद. आपल्या सामाजिक-सांस्कृतिक गटाकडून मिळालेले संकल्पना-व्यूह आपण आत्मसात केलेले असल्यामुळे आपल्या-समोर जे काही आहे, ते कविता, नाटक, कथा,

* 'कथाकार शांताराम' या मौज प्रकाशनातर्फे लौकरच प्रसिद्ध होणाऱ्या पुस्तकाची प्रस्तावना.





वैज्ञानिक गद्य ... यांपैकी कोणत्यातरी वर्गात बसणारे असे आहे हे आपल्याला कळते. या वर्गातील सभासदांकडून सामान्यपणे कोणत्या अपेक्षा मनात बाळगायच्या, त्या किती प्रमाणात पूर्ण झाल्या म्हणजे त्यांना चांगले, श्रेष्ठ म्हणायचे हेही त्याच वेळी आपल्याला कळत असते. या कामात मदत करायला त्या वर्गातील इतर सभासद, त्या वर्गाबाहेरील– पण इतर कोणत्या ना कोणत्या तरी वर्गात मोडणारे सभासद– या सर्वांची मिळून व्यवस्थापित झालेली वाङ्मयीन परंपरा, खरे म्हणजे सर्व सांस्कृतिक परंपराच आपल्या मनात सदैव उपस्थित असते. या परंपरेत देहीभूत झालेल्या संकल्पना-संकेत-निकषांना शब्दरूप देणे अगदी अशक्य नसले तरी ते अतिशय गुंतागुंतीचे, क्लिष्ट, बेडौल ठरण्याची, आणि त्यामुळे पुरेसे परिणामकारक न ठरण्याची, शक्यता फारच मोठी आहे. म्हणून शब्दांबरोबर इतर क्लृप्त्यांचा– उदाहरणार्थ, कशाकडे तरी बोट दाखवून विवक्षित पैलूंकडे, कौशल्यांकडे, लक्ष वेधणे, जिच्याकडे नमुना म्हणून बघता येईल अशी कृती करून दाखविणे– उपयोग बरेचदा करण्यात येतो. लहान मुलाला सायकल चालवायला शिकविताना आपण जे जे काही करतो त्याचा येथे एक समर्पक दाखला म्हणून उपयोग होऊ शकेल. येथे शब्दांचा फारच कमी वापर केला जातो. त्या मानाने संगीत, चित्रकला या क्षेत्रांतील धडे देताना, एखाद्या गाण्याविषयी किंवा चित्राविषयी मत देताना शब्दांचा जास्त उपयोग केला जातो. वाङ्मयकलेच्या संदर्भात तर शब्दांचे प्रमाण खूपच मोठे असते, हे आपल्या परिचयाचे आहे. पण तरीही 'येथे एक मात्रा कमी पडली.', 'या परिस्थितीत कोणीही मराठी स्त्री असे म्हणणेच शक्य नाही.', अशा वाक्यांबरोबर 'शेक्सपिअरचे **हॅम्लेट** बघ म्हणजे मार्लोचे **डॉ. फॉस्टस** कोठे कोठे कमी पडते हे तुला कळेल.' असेही आपण म्हणतो; आणि ही गोष्ट महत्त्वाची आहे.

अमूर्त पातळीवर शब्दबद्ध झालेल्या संकल्पनादिकांचा वाङ्मयीन समीक्षेत उपयोग केलेला अनेकदा का सापडत नाही, हे वरील कारणांमुळे ध्यानात येईल. परंतु जेव्हा एखाद्या वाङ्मयकृतीच्या विश्लेषणाविषयी किंवा/आणि मूल्यनाविषयी वाद होतो तेव्हा मात्र वादात प्रस्तुत ठरणाऱ्या संकल्पनादिकांना शक्य तितके जास्त स्पष्ट असे शब्दरूप बहुधा देण्यात येते. आपल्या दैनंदिन जीवनातील व्यक्ती, घटिते, घटना यांच्या विश्लेषणाच्या, मूल्यनाच्या वेळीही आपण वरील मार्गाचाच अवलंब करतो असे जरा नीट निरीक्षण केल्यास लक्षात येईल. वाङ्मयीन समीक्षेत अंतर्भूत असलेल्या संकल्पनात्मक, बौद्धिक भागाकडे, प्रक्रियांकडे गेली कित्येक वर्षे मराठी समीक्षकांनी फार दुर्लक्ष केल्यामुळे या उपेक्षित पण महत्त्वाच्या भागाकडे विशेष लक्ष पुरविणे आपल्याला आवश्यक ठरले होते. या दिशेने आपण आतापर्यंत जी पावले टाकली त्याच दिशेने थोडेसे पुढे जाण्याचे येथे योजिले आहे.

समीक्षक हा वाङ्मयकृतीचा अन्वय लावण्याचा, तिचे जास्तीत जास्त पूर्ण, यथायोग्य असे आकलन करून घेण्याचा प्रयत्न करीत असतो; निदान त्याने तो करावा अशी रास्त अपेक्षा असते; आकलन व मूल्यन एकमेकांशी ज्या रीतीने संलग्न झालेले असतात ती लक्षात घेता वरील प्रक्रिया ही समीक्षाव्यवहारातील अटळ अशी पायरी आहे असे मानावे लागते. आकलन करून घेण्याच्या प्रक्रियेत अभ्युपगमाचे (हायपोथिसिस) स्थान व महत्त्व काय हे आपण आता बघणार आहोत. आकलन करून घेण्याच्या प्रत्येक क्रियेत अभ्युपगम हा अपरिहार्यपणे असतोच. पण त्याची आपल्याला नेहमी स्पष्ट जाणीव असतेच असे मात्र नाही. पूर्णपणे परिचित असलेल्या आपल्या खोलीत मिट्ट काळोख असतानासुद्धा चार पावले बिनधास्तपणे चालून आपण स्विचपर्यंत पोचू शकतो. पण समजा एखाद्या रात्री आपला पाय कशामुळे तरी अडखळला; आपल्याला ताबडतोब प्रश्न पडतो की, आपण कशामुळे अडखळलो ? ट्रंकेसारखे काहीतरी वाटले; पण ट्रंक असेल तर ती तेथे कशी आली ? आपणच चुकून ठेवली असेल की इतर कोणी ? कोणी पाहुणा आला असेल का ? कोणी आले असेल तर आपल्याला कसे कळले नाही ? बहुतेक कोणीतरी पाहुण्याने ती ट्रंक तेथे ठेवली असावी हा अभ्युपगम आपण काही वेळासाठी स्वीकारला असे समजू. त्याच्या आधारे निगमनाच्या साहाय्याने आपण काही निष्कर्ष काढतो, व त्यांचा प्रत्यक्षात पडताळा घेतो. उदाहरणार्थ, जर कोणी पाहुणा आला असेल तर घरातील लोकांच्या झोपण्याच्या

नित्याच्या व्यवस्थेत बदल झाला असणार; तो झाला आहे का हे आपण पाहू लागतो. आपण अपेक्षिलेले बदल प्रत्यक्षात झालेले आढळले की, आपल्याला हवे असलेले स्पष्टीकरण मिळाले असे आपण मानतो.

वाङ्मयकृतीच्या आकलनातही वरील प्रक्रिया अंतर्भूत झालेल्या असतात. समजा आपण **हॅम्लेट** हे नाटक वाचत आहोत. आपला खून क्लॉडिअसने केला असून त्याचा वध करून आपल्या खुनाचा बदला हॅम्लेटने घ्यावा अशी इच्छा हॅम्लेटच्या वडिलांच्या आत्म्याने व्यक्त केली आहे. पण या ना त्या कारणाने हॅम्लेट हे काम करण्यात चालढकल करतो आहे असे आपल्याला वाटू लागते. या विलंबाचे कारण काय असावे हा या नाटकातील मध्यवर्ती प्रश्न मानला जातो. तो सोडविणे आणि हॅम्लेटच्या व्यक्तित्वात मर्मदृष्टी मिळणे या दोन गोष्टी एकाच नाण्याच्या दोन बाजू समजल्या जातात. हॅम्लेटच्या व्यक्तित्वाचे कोडे उलगडण्यासाठी अनेक उपपत्ती सुचविण्यात आल्या आहेत : उदाहरणार्थ, बदला घेण्यासाठी हॅम्लेटला अवसरच मिळाला नाही, हॅम्लेटला एडिपस गंडाने पछाडले होते... यांपैकी प्रत्येक उपपत्तीकडे एक अभ्युपगम म्हणूनच बघावे लागते. आणि ज्या अभ्युपगमामुळे शोधविषयातील जास्तीत जास्त घटकांचे कमीत कमी क्लिष्ट मार्गाने एकसूत्रीकरण करता येते आणि सर्वांत जास्त पटेल असा अर्थ लागू शकतो तो अभ्युपगम आपण आपल्यापुढच्या प्रश्नाचे खरे उत्तर म्हणून स्वीकारतो. वाङ्मयकलेचे स्वरूपच असे आहे की वाङ्मयात पडणारे बरेचसे प्रश्न आपल्या प्रत्यक्ष जीवनात पडणाऱ्या प्रश्नांसारखे असतात; या सारखेपणामुळे ते सोडविण्यासाठी सुचणारे मार्ग व अभ्युपगम यांच्यातही सारखेपणा असणे स्वाभाविक आहे. आपल्या **पोएटिक्स**मध्ये ॲरिस्टॉटलने संभवनीयता, अपरिहार्यता, प्रातिनिधिकता इत्यादी संकल्पनांना इतके महत्त्व का दिले हे यावरून लक्षात येईल.

स्पष्टीकरणाची आवश्यकता जशी एखाद्या पात्राविषयी भासते, तशी ती अनेकदा एखाद्या वाङ्मयकृतीच्या **एकूण** अभिप्रायाविषयीही भासते. एकदोन उदाहरणांच्या साहाय्याने हा मुद्दा स्पष्ट करता येईल. पहिले उदाहरण मिल्टनच्या **पॅराडाइझ लॉस्ट**चे घेऊ 'to justify the ways of God to men' अशी कवीची काव्यांतर्गत प्रतिज्ञा आहे. त्यामुळे प्रस्तुत महाकाव्याचा **एकूण** अभिप्राय देवाच्या बाजूने असायला हवा. पण तसे मानले तर काही गोष्टींचा उलगडा होत नाही. महाकाव्याच्या सुरुवातीच्या, विशेषतः पहिल्या दोन, सर्गांत देवाचा व मानवाचा प्रतिद्वंद्वी जो (सेटन) त्याची व्यक्तिरेखा इतकी तेजस्वी व शक्तिशाली दाखविणे हे वरील प्रतिज्ञेच्या विरुद्ध जाणारे ठरत नाही का ? सर्व सुखांना कायमचे मुकलेल्या, अटळ व कधीही न संपणाऱ्या यातना पदरी पडलेल्या, धीरोदात्त वर्तन, उद्दामपणाकडे झुकणारा त्याचा आत्मविश्वास, पराभवाने खचून गेलेल्या आपल्या अनुयायांमध्ये युयुत्सुवृत्ती निर्माण करण्यासाठी लागणारे त्याचे कौशल्य, वक्तृत्व इत्यादी गुणांचा वाचकाच्या मनावर इतका जबरदस्त परिणाम होतो की सैतान हाच **पॅराडाइझ लॉस्ट**चा नायक आहे की काय असे त्याला वाटू लागते. कवीच्या नकळत सैतान हा नायक होऊन बसला असे मत बऱ्याच समीक्षकांनी मांडले आहे. नमुन्यादाखल पुढे दिलेल्या ओळी वाचल्यावर या मतात तथ्यांश असावा असे वाटू लागते—

Farewell, happy fields,
Where the joy for ever dwells !
Hail, horrors, hail,
Infernal world ! and thou,
profoundest Hell,
Receive thy new possessor—
one who brings
A mind not to be changed by
place or time.
The mind is its own place,
and in itself.
Can make a Heaven of Hell,
a Hell of Heaven
... ...
Here we may reign secure;
and in my choice
To reign is worth ambition,
though in Hell :
Better to reign in Hell than
serve in Heaven.
(Book I, ll. 249–63)

शेक्स्पिअरच्या **द मर्चन्ट ऑफ व्हेनिसच्या एकूण** अभिप्रायाविषयीही असाच प्रश्न निर्माण होतो. त्या काळातील ज्यूंविषयीचे प्रतिकूल मत लक्षात घेता, हा अभिप्राय शायलॉयकविरोधी असणे फार संभवनीय वाटते. कथानकाची मांडणी याच निष्कर्षाला पाठिंबा देणारी वाटते. पण थोडा विचार केल्यास काही शंका निर्माण व्हायला लागत. शायलॉकचा न्यायालयात पराभव झाला खरा; पण त्याचे कारण समतोल अशी मानवी न्यायबुद्धी की पोर्शियाने केलेला शब्दच्छल ? शायलॉकच्या मनात जे ईप्सित होते ते अमानुष होते यात शंका नाही. पण त्याच्या मनात अघोरी सूडबुद्धी निर्माण होईल अशीच ख्रिस्ती नागरिकांची ज्यूंविषयीची वागणूक नव्हती का ? त्याच्या पुढील संवादात या वागणुकीविषयीची चीड, ख्रिस्त्यांवर सर्व ज्यूंच्या वतीने सूड घेण्याची तीव्र इच्छा, आपल्यात व ख्रिस्ती लोकांत सतत केल्या जाणाऱ्या भेदभावाची हृदय चरत जाणारी जाणीव या साऱ्यांचे मिश्रण बघायला मिळते, व शायलॉक मोठ्या प्रमाणात वाचक-प्रेक्षकांची सहानुभूती आपल्या बाजूला खेचून नेतो यात शंका नाही :

Salario : Why, I, am sure, if he forfeit, thou wilt not take his flesh : what's that good for ?

Shylock : To bait fish withal : if it will feed nothing else, it will feed my revenge. He hath disgraced me and hindered me of half a million; laughed at my losses, mocked at my gains, scorned my nation, thwarted my fargains, cooled my friends, heated mine enemies, and what's his reason ? I am a Jew. Hath not a Jew eyes ? hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions ? fed with the same food, hurt with the same diseases, heated by the same means, warmed and cooled by the same winter and summer as a christian is ? If you prick us, do we not fleed ? if you tickle us, do we not laugh ? if you poison us, do we not die ? and if you wrong us, shall we not revenge ? if we are like you in the rest we will resemble you in that. If a Jew wrong a christian, what is his humility ? Revenge. If a Christian wrong a Jew, what should his sufferance be by christian example ? Why, revenge. The villainy you teach me, I will execute; and it shall go hard but I will better the instruction. (Act III, Sc. I)

वरील दोन वाङ्मयकृतींच्या संदर्भात सुचणारे अभ्युपगम परस्परविरोधी असल्यामुळे त्यांची वरींचशी स्पष्ट जाणीव आपल्याला होते. दर संदर्भातील अभ्युपगमांच्या उपस्थितीची इतकी स्पष्ट जाणीव आपल्याला होईलच असे नाही. पण सर्व संदर्भातील आकलनप्रक्रियेत अभ्युपगम उपस्थित असतात हे मात्र निश्चित. अगदी सरळसोट वाङ्मयकृती सोडल्या तर इतर संदर्भात एकाच वेळी वेगवेगळे अभ्युपगम निर्माण होणे हेही फार स्वाभाविक आहे. कोणत्याही एका अभ्युपगमाच्या चौकटीत पूर्णपणे सामावले न जाणे हे स्वप्नांप्रमाणेच अनेक प्रकारच्या जीवनानुभवांचे, एकूण जीवनाचेच, आणि म्हणून प्रतिभानिर्मित वाङ्मयकृतींचे एक वैशिष्टयच आहे. हे अभ्युपगम कसे सुचतात ? मानवी मनाचा तो धर्मच आहे इतके उत्तर खरे म्हणजे आपण हाती घेतलेल्या तार्किक चिकित्सेच्या संदर्भात पुरावे.

पण ज्यांना मनोवैज्ञानिक अभ्यासात रस असेल त्यांना ग्रॅहम वॉलससारख्यांनी[१] या संदर्भात काढलेले निष्कर्ष कदाचित उद्बोधक वाटतील. हे निष्कर्ष थोडक्यात असे : आपल्यापुढील प्रश्नाच्या बाबतीत उपयुक्त ठरेल अशी सर्व माहिती गोळा करून तिच्यावर मनन-चिंतन इत्यादी जाणिवेच्या पातळीवरील प्रक्रिया झाल्या की तो प्रश्न त्यासंबंधीच्या माहितीसह जाणिवेच्या खालच्या पातळीवर ढकलला जातो; तेथे तो काही काळ राहिल्यावर केव्हातरी

अनुक्रमणिका

अचानक वीज चमकावी तसे आपल्या प्रश्नाचे एखादे उत्तर मनासमोर तरळून जाते. त्याला उत्स्फूर्त प्रातिभ-ज्ञान (इंटयुइशन) म्हणता येईल. शोध-प्रक्रिया येथे संपत नाही; तिचा फक्त पहिला भाग संपतो; आणि दुसरा, तितकाच किंवा कदाचित जास्त महत्त्वाचा भाग सुरू होतो. तसे पाहिले तर आपल्यापैकी अनेकांच्या मनात दर मिनिटाला चार नव्या कल्पनांच्या चिमण्या चिवचिवायला लागतात, लागू शकतात, असे नीट अवलोकन केल्यास लक्षात येईल. आपल्या प्रश्नाचे खरे उत्तर नक्की कोणत्या चिमणीच्या चिवचिवाटात आहे हे ठरविणे फार कठीण काम आहे, येथे अभ्युपगम-निगामी (हायपोथेटिको-डिडक्टिव्ह) पद्धती फार कसोशीने वापरण्याची नितांत आवश्यकता असते.[२] आपल्याला जे गवसल्यासारखे वाटले ते मर्मदृष्टीच्या (इन्सा-इट) स्वरूपाचे आहे की चकव्याच्या स्वरूपाचे आहे, हे या पद्धतीच्या वापरातून काय निष्कर्ष निघतात यावर अवलंबून असते. मूळ प्रश्न जितका बिकट व बहुअंगी तितकी ही शोधप्रक्रिया गुंता-गुंतीची बनते. न्यूटन, मार्क्स, फ्रॉइड, यांच्यासारखे प्रज्ञावंत हे अनेक शाखा-उपशाखा असलेले प्रश्न सोडवीत होते, मोठ्या आवाक्याचे अभ्युपगम तपासून पाहात होते व सिद्धांत मांडत होते. या कामात त्यांना यश मिळाले म्हणूनच ते प्रज्ञावंत म्हणून ओळखले जातात. वरील विवेचनावरून हे ध्यानात येईल की अभ्यास-विषयाचा आवाका मोठा असो किंवा लहान असो, आकलनाच्या प्रक्रियेत अभ्युपगम मांडणे व तो तपासणे यांना फार महत्त्व असते.

वाङ्मयीन समीक्षेत आकलनाला महत्त्वाचे स्थान असल्याने तिच्यात अभ्युपगम मांडणे व तो तपासणे यांनाही महत्त्व मिळणे स्वाभाविक आहे. एखादी कथा, कविता, कादंबरी वाचल्याबरोबर मनात जी पहिली चिमणी चिवचिवेल तिच्या साहाय्याने तावडतोब एक छोटेखानी परीक्षण किंवा रसग्रहण लिहायला एका जातीचे लेखक नेहमीच तयार असतात. पण हा मोह टाळणे हे आपल्या सांस्कृतिक सुदृढतेच्या दृष्टीने पाहता इष्ट आहे. प्रत्येक चिव-चिवण्याचे अभ्युपगमामध्ये रूपांतर करायला हवे; ते मजबूतपणे उभे राहण्यासाठी पुरावे जमा करायला हवेत, पटतील असे युक्तिवाद करायला हवेत, परीक्षण-विषयाच्या जास्तीत जास्त अंगांना न्याय मिळवून देणारी चौकट निर्माण करायला हवी.

या मार्गात दोन प्रकारच्या अडचणी आहेत. एक तर मोठ्या आवाक्याची समीक्षा लिहिणाऱ्यांची संख्या फार लहान आहे. आणि दुसरे म्हणजे साक्षर वाचकांची, व त्यांच्याचसाठी निर्माण झालेल्या विनिमय-माध्यमांची, झालेली भयप्रद वाढ. आपण शिक्षित आहोत असा गोड आभास साक्षरांमध्ये निर्माण करण्याचे काम दैनिके, त्यांच्या रविवारच्या आवृत्त्या, आकाशवाणी, दूरदर्शन, मासिके ही माध्यमे फार हुषारीने पार पाडीत आहेत. तसे नसते तर त्यांनी वीस मिनिटांत मार्क्सवाद, अस्तित्ववाद, मनोविश्लेषण असे कार्यक्रम घडवून आणले नसते; तसेच तितक्याच वेळात केवलाद्वैता-वरील चर्चेबरोबर संस्कृतातील एक नाटयप्रवेश अशा पॅकेज-टूर्स सहर्ष जाहीर केल्या नसत्या. साक्ष-रांच्या करमणुकीसाठी निर्माण झालेल्या माध्यमांचा विस्तार व विदग्धतेची कदर करणाऱ्या माध्यमांची सतत कमी होणारी संख्या यांमुळे अनेकदा चांगल्या लेखकांची कुचंबणा होते. परिणामी त्यांनाही लोकानुनयी माध्यमांचा आश्रय घ्यावा लागतो. अशा परिस्थितीत ते छोटया आवाक्याच्या लेखातही आपल्या विदग्धतेची, तयारीची चुणूक दाखवू शकतात. मे. पुं. रेगे यांनी **नवभारतात** लिहिलेली संपादकीये ही याचे चांगले उदाहरण ठरू शकतील. दुसरे असे की, या लेखकांनी मोठ्या आवाक्याच्या विषयांवर मोठ्या आवाक्याचे लेखन समर्थपणे केलेले असते. मे. पुं. रेगे यांनी **कांटची सौंदर्यमीमांसा** या पुस्तकासाठी खास लिहिलेले शंभर पानी विस्तृत परिशिष्ट हे या संदर्भात एक चांगला पुरावा ठरेल. (त्यांच्या लेखनात असे बरेच पुरावे सापडतील.) या पुराव्यांमध्ये एक आश्वासकतेचे तत्त्व (प्रिन्सिपल ऑफ अॅश्युरन्स) आहे. ते ज्याच्या लेखनात दिसते, त्याने लहान-मोठ्या आवाक्याचे काहीही लिहिले तरी त्यामुळे वाचकाला धोका नाही. ज्यांच्या लेखनात ते कोठेच दिसत वा दिसलेले नसते त्यांच्या-पासून मात्र वाचकाला निश्चित धोका संभवतो. असे लेखक जेव्हा तळटिपांची पैंजणे, विद्वत्तेची महिरप, तार्किक शिस्तीची (–अर्थात यांत्रिक–) कवायत असे शब्दप्रयोग करू लागतात तेव्हा त्यांच्या लेखनाची

जात केवळ साक्षरांनी केवळ साक्षरांच्या मनोरंजना-साठी लिहिलेले लिखाण हीच ठरते हे लक्षात ठेवले पाहिजे. काहींच्या ऐतिहासिक लिखाणातील चुका दाखविल्यास 'अरसिक विद्वानांच्या टीकेकडे आम्ही लक्ष देत नसतो.' असे आत्मसमर्थन त्यांनी धृष्टता-पूर्वक दिल्याचे अनेकदा आढळते. स्वतःच्या बुद्धि-वादाचा वडेजाव करणाऱ्या महाराष्ट्रात वर वर्णन केलेल्या थिल्लरपणाची इतकी मोठी वाढ व्हावी हे पाहून हताश वाटते. पण या हताशपणाला निग्रहाने बाजूला सारून चांगल्या समीक्षेची वाढ कशी होईल इकडे लक्ष द्यायला हवे. चांगल्या समीक्षेत काय अपेक्षित असते याबद्दलच्या विवेचनाचा एक टप्पा आपण काही वेळापूर्वी पूर्ण केला. त्यापुढच्या टप्प्या-कडे आता वळायला हवे.

हा टप्पा म्हणजे समीक्षा-विषयाचा आवाका वाढविणे. एखाद्या कथेचे विश्लेषण-मूल्यमापन करणे हे काम कठीण आहे हे खरे. पण त्या लेखकाच्या समग्र कथावाङ्मयात सर्वस्पर्शी अशी मर्मदृष्टी मिळविणे हे जास्त कठीण आहे. पण हे आव्हान स्वीकारून त्याच्याशी समर्थपणे मुकाबला करणे हे जास्त फल-दायीही आहे. एखाद्या लेखकाने जर विविध वाङ्मयीन क्षेत्रांत कामगिरी केली असेल तर त्याच्या सर्वच समग्र साहित्यात मर्मदृष्टी मिळविणे हे जास्त कठीण पण जास्त फलदायी असे काम आहे. या जागी आल्यावर एक प्रश्न ठळकपणे जाणवतो. कोणत्याही लेखकाच्या एकूण लेखनातील कोणत्या भागाला मध्यवर्ती स्थान द्यायचे, इतर भागांची व्यवस्था कशी लावायची हा तो प्रश्न आहे. तो सोडविताना वैयक्तिक आवडीनिवडींवर अवलंबून राहण्यात काहीच अर्थ नाही. जो भाग मध्यवर्ती मानला असता एकूण अभ्यासविषयाचा जास्तीत जास्त सुसंगत अर्थ लावता येतो, त्याचे जास्तीत जास्त यथायोग्य मूल्यन करता येते, त्याला योग्य तो न्याय मिळतो तो शोधून काढणे हे टीकाकाराचे कर्तव्य आहे. थोड्या उदाहरणांच्या साहाय्याने हा मुद्दा स्पष्ट करता येईल. मुक्तिबोधांच्या साहित्याचा विचार करताना त्यांच्या काव्याला, त्यातही त्यांच्या क्रांतिकाव्याला, मध्यवर्ती स्थान देण्याचा आतापर्यंत प्रघात होता; हे मत मांडणारे समीक्षक आजही विद्यमान आहेत. पण असे केल्याने मुक्तिबोधांवर अन्याय होतो. माझ्या **मुक्तिबोधांचे साहित्य** या पुस्तकात त्यांच्या कादं-बऱ्यांना सर्वांत महत्त्वाचे स्थान देण्यात आलेले आहे; पुन्हा त्यांच्यातही **क्षिप्रा** या लोकप्रिय कादंबरीपेक्षा **जन हे...** ही कादंबरी जास्त महत्त्वाची मानली आहे. काव्याच्या प्रांतात त्यांच्या क्रांतिकवितांपेक्षा त्यांच्या प्रेमकविता, सामाजिक उपरोधित कविता, ईश्वराला उद्देशून लिहिलेल्या कविता यांना जास्त महत्त्व दिले आहे. अशी पुनर्रचना केल्याने मुक्ति-बोधांच्या एकूण साहित्याला पूर्वीपेक्षा जास्त चांगला न्याय मिळतो असा माझा दावा आहे. शांतारामांच्या लिरिकल, नीटस कथांपेक्षा त्यांच्या सामाजिक अंगाने जाणाऱ्या, नैतिक प्रश्नांशी झगडणाऱ्या कथांना वरचे स्थान दिल्याने बरोबर हेच उद्दिष्ट साध्य होते. कमल देसाई यांच्या **हॅट घालणारी बाई**च्या विश्लेषणा-नंतर **काळा सूर्य** व 'अंधारयज्ञ'चे विश्लेषण केल्याने लेखिकेच्या समग्र जीवनदर्शनात चांगली मर्मदृष्टी मिळते. वरीलपैकी प्रत्येक ठिकाणी नव्या अभ्युप-गमाची गरज भासली. दुसऱ्या एखाद्या समीक्षकाला वेगळे अभ्युपगम सुचू शकतील; व तो निराळी श्रेणि-व्यवस्था लावू शकेल. पण एका अभ्युपगमाला विरोध करण्याचे काम फुटकळ शेरेबाजीने साधणार नाही; त्यासाठी पुरेसा पुरावा, युक्तिवाद यांच्या साहाय्याने विरोधी अभ्युपगमाची उभारणी करावी लागेल.

कालाच्या ओघात श्रेणिव्यवस्थेत असे बदल घडणे अपरिहार्य आहे. खरे म्हणजे अशा बदलांची मालिकाच अपेक्षित असते. शांतारामांच्या सामा-जिक, नैतिक अंगांनी जाणाऱ्या कथांना योग्य ते स्थान दिल्यावर त्यांच्या कथांमध्ये एक नवी श्रेणिव्यवस्था निर्माण होते. विश्लेषण-मूल्यनाच्या दृष्टीने ती पूर्वी प्रचलित असलेल्या व्यवस्थेपेक्षा जास्त समाधान-कारक वाटायला लागली म्हणजे वर निर्देशिलेल्या अंगांनी जाणाऱ्या इतर लेखकांच्या कथांकडेही लोकांचे लक्ष स्वाभाविकपणे वळू लागते. प्रचलित निकष-व्यवस्था हळूहळू मागे पडून नवी व्यवस्था निर्माण होते. जुन्या व्यवस्थेनुसार जे लेखक मह-त्त्वाचे गणले जात होते, ते मागे पडून वेगळ्याच लेखकांना महत्त्व मिळू लागते. एखादा नवा अभ्युप-गम स्वीकारला गेला की नुसते एखाद्याच लेखकाचे पुनर्मूल्यमापन होते असे नसून जवळजवळ सर्वच लेखकांचे पुनर्मूल्यमापन होणे अपरिहार्य होते.

साहित्य, इतर कला, एकूणच सामाजिक-सांस्कृतिक जीवनाचा बदलणारा प्रवाह, वेगवेगळ्या ज्ञान-शाखांमध्ये, विशेषतः मानव्य-विद्यांमध्ये होणारे बदल या सर्वांचे एकमेकांवर सतत परिणाम घडत असतात. सतत पुनर्बांधणी चालू असते. टी. एस्. एलियटच्या 'परंपरे'च्या संकल्पनेत, किंवा हेगेल-प्रणीत विशिष्टसंपृक्त सामान्याच्या (काँक्रीट युनि-व्हर्सल) संकल्पनेत अशी सतत चालणारी पडझड व पुनर्बांधणी अंतर्भूत आहे.[३] आणि म्हणूनच मानवी जीवनाचा विचार करताना विशिष्टसंपृक्त सामान्याचा विचार-कल्प (थिओरिटिकल मॉडेल) फार उपयुक्त ठरतो.

वाङ्मयाचे एकूण मानवी जीवनाशी असलेले जैविक नाते लक्षात घेता वर उल्लेखिलेल्या बद-लांची कारणे वाङ्मयांतर्गत त्याचप्रमाणे वाङ्मया-बाहेरीलही असतात हे पटेल. काही वाङ्मयांतर्गत उदाहरणांपासून सुरुवात करू. माधवराव पटवर्धनांच्या नंतर खूप वर्षे गजल या वाङ्मयप्रकाराचा झालेला लोप हे एक सहज डोळ्यात भरण्यासारखे उदाहरण आहे. पटवर्धनांनंतर या वाङ्मयप्रकाराच्या सर्व क्षमता संपल्यासारख्या वाटत असाव्यात. आणि म्हणून नंतरच्या काळामध्ये गजलच्या पुनरुज्जीवना-बद्दल रा. श्री. जोगांसारखे समीक्षक आशावादी भूमिका घेताना दिसत नाहीत. पण सुरेश भटांनी लिहिलेल्या गजलांच्या लोकप्रियतेवरून हे पुनरु-ज्जीवन जोमाने झाल्याचे दिसते. नाटयछटा हा अल्प-काळ गाजलेला वाङ्मयप्रकार मात्र पूर्णपणे आणि बहुतेक कायमचा लुप्त झाल्याचे निदान आजतरी दिसते. बदलत्या जीवनाचे अनुभव फॉर्म या संकल्पनेच्या विशिष्ट अंगावर अतिरिक्त भर देणाऱ्या कथेत बसणे अशक्य ठरू लागल्यामुळे त्या काळातील काही लेखक 'नीटस चौकट' तोडणाऱ्या कथांकडे वळले; तर इतरांनी कथा या वाङ्मयप्रकाराकडेच पाठ फिरवून लघुकादंबरी, कादंबरी, चरित्र, आत्मचरित्र येथ-पर्यंतचा प्रवास गेल्या २०–२५ वर्षांत केल्याचे दिसते. इंग्रजी वाङ्मयाच्या इतिहासात अशी उदाहरणे बरीच आहेत. शेक्स्पियरच्या काळातच मध्ययुगापासून प्रचलित आलेले मिस्टरी व मोरॅलिटी प्ले हे नाट्य-प्रकार संपुष्टात येत होते. **हॅम्लेट, अथेलो, मॅक्बेथ, किंग लिअर** आणि फार तर **अॅन्टनी अँड क्लिओपाट्रा**नंतर शेक्स्पिअरच्या खास धाटणीची शोकात्मिका, ड्रायडननंतर हिरॉइक ट्रॅजेडी, काँग्रीव्ह व विचर्ली यांच्यानंतर रेस्टोरेशन कॉमेडी हे वाङ्मय-प्रकार लुप्त झाले; **पॅराडाइझ लॉस्ट**नंतर निवेदना-त्मक काव्यातील ब्लँक व्हर्स, पोपनंतर फोर फूट कप्लेट या वृत्तप्रकारांपासून कवी खूप काळ लांब राहात असत. जणू त्या त्या काळांतील मातब्बर साहित्यिकांनी त्या त्या वाङ्मयप्रकारांतील निर्मिति-क्षमता संपुष्टात आणलेल्या होत्या; नव्या अनुभवांची बीजे त्या जमिनीत पेरल्यास त्यांना अंकुर फुटतील अशी शक्यताच पुढील लेखकांना दिसत नव्हती.

वाङ्मय आणि इतर कला, तसेच बऱ्याच मानव्य-विद्या यांच्यातील होणाऱ्या देवाणघेवाणीमुळे वाङ्म-यात झालेल्या बदलाकडे एक दृष्टिक्षेप टाकणे उद्‌बोधक ठरेल. आजकालच्या वाङ्मयात मोठ्या प्रमाणात वापरली जाणारी फ्लॅशबॅक, स्ट्रीम ऑफ कॉन्शसनेस, असोसिएशन ऑफ आयडियाज, सर्रिॲलिझम ही तंत्रे चित्रपट, चित्रकला, मनोविज्ञान इत्यादींकडून आलेली दिसतात. वरच्यासारख्या देवाणघेवाणीमुळे वाङ्मयीन समीक्षेवरही परिणाम झाल्याची उदाहरणेसुद्धा आढळतात. आपल्या **पोत** या पुस्तकात समाजाच्या इतिहासाची गती चक्राकार आहे या तत्त्वज्ञानात्मक सिद्धांताचा आधार द. ग. गोडसे यांनी घेतल्याचे दिसते. त्यांच्या **पोत**वर विस्तृत परीक्षण लिहिताना मुक्तिबोधांनी मार्क्स-वादाची मदत घेतली. गंगाधर पाटील यांच्या काही समीक्षेवर युंगचा प्रभाव जाणवतो. धोंगडे-दंपतीने वाङ्मयकृतींचे व इतर भाषिक एककांचे शैली-विज्ञानाच्या मदतीने नव्या प्रकारे विश्लेषण केल्याचे आपण पाहिले आहे. माझ्या **कमल देसाई यांचे कथाविश्व**मध्ये फ्रॉइडप्रणीत मनोविश्लेषणाचा केलेला उपयोग कोणाही जाणकाराच्या लक्षात आला असेल असा विश्वास वाटतो. लेखिकेने जो 'मी' चा शोध घेतला आहे त्याच्या चिकित्सेत एक्स्प्रेसि-विझमचा (एक्सप्रेशनिझमचा नव्हे) वापर विशेष फलदायी ठरतो, हे तत्त्वज्ञानाच्या विशेष जाण-कारांच्या लक्षात येण्यासारखे आहे. माझ्या पुस्तकात त्याचा वापर केल्याचे त्यांच्या दृष्टीस आलेही असेल.

वाङ्मयात व समीक्षेत बदल कसे घडतात या विषयात जास्त खोलवर शिरण्याचे आपल्याला कारण

नाही. ते घडतात या वस्तुस्थितीचे भान आपल्याला आले की पुरे. अशा प्रकारे जर वाङ्मयात बदल घडत असतील तर वाङ्मयकृतींच्या आकलनात व मूल्यनात फरक पडणे स्वाभाविक आहे. परिणामी लेखकांच्या एकूण श्रेणिव्यवस्थेत दर २०–२५ वर्षांनी मूल्यात्मकतेच्या दृष्टीने बदल होणे हे अपेक्षितच आहे. वाङ्मयेतिहासाच्या दर नव्या टप्प्यावर आधीच्या लेखकांचे पुनर्मूल्यमापन होणे इष्ट आहे. तसे होणे हे सांस्कृतिक जिवंतपणाचे एक महत्त्वाचे लक्षण आहे.

– २ –

कमल देसाई यांचे कथाविश्व या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत आणि इतरत्र मी असे सुचविले होते की आपण आपले प्रश्न आपल्या परिस्थितीचा नीट अभ्यास करून आपल्या पद्धतीने सोडविण्याचा नेटाने प्रयत्न करायला लागेपर्यंत आपल्या सामाजिक–वैयक्तिक जीवनात, परिणामी आपल्या वाङ्मयात, खरे म्हणजे कोणत्याही प्रकारच्या लेखनात चैतन्य येणार नाही. ज्याचा उगम परदेशात झाला ते सर्व त्याज्य ही भूमिका माझ्या देशीवादाच्या संकल्पनेत बसत नाही. **आपल्या** जीवनासाठी जे आवश्यक वाटेल ते कोठूनही घ्यावे. पण ते जर आपल्याकडे रुजायचे असेल, आपल्या जीवनाचे प्रश्न त्यामुळे सुटावेत अशी खरोखर अपेक्षा असेल, ते जर आपल्या जीवनाचे एक जिवंत असे नियामक तत्त्व ठरायचे असेल तर ते आपण आपल्या परिस्थितीत प्रत्यक्ष जगून पाहिले पाहिजे. जे परदेशी ते सर्व त्याज्य ही भूमिका जशी चुकीची, तितकीच जे परदेशी, विशेषतः पाश्चात्त्य, ते सर्व चांगले व अनुकरणीय ही भूमिका चुकीची आहे. ॲलोपथीला विरोध करणे हे मनाची दारे बंद असल्याचे लक्षण आहे; तसेच मुंबईच्या उकाड्यात थ्री-पीस सूट घालणे हे परदास्याचे एक लाजिरवाणे उदाहरण होय. परदेशातून जेव्हा एखादा संकल्पना-मूल्य-व्यूह कोठेही आयात होतो, तेव्हा तेथे कमी-अधिक बदल होतात हे आपल्याला माहीत आहे. पण हा व्यूह जर नव्या जमिनीत रुजायचा असेल, तर त्या जमिनीची नैसर्गिक प्रकृती पाहून त्या व्यूहात बदल करावे लागतात. आपण मार्क्सवाद बाहेरून आयात केला; यात आक्षेपार्ह असे काही नाही. रशिया, चीन, व्हिएटनाम, युगोस्लाविया, क्युबा इत्यादी देशांतीही मार्क्सवाद आयात केला. या देशांमध्ये मार्क्सवादी पक्ष स्थापन झाले. भारताबाहेरील व भारतातील या पक्षांमध्ये महत्त्वाचा फरक असा की, पहिल्या गटातील पक्षांनी एक जिवंत कृति-विचारप्रणाली म्हणून मार्क्सवाद जगण्याचा प्रयत्न केला आणि आपआपल्या देशांमधील परिस्थिती पाहून मार्क्सवादात बदल केले. पोथीबद्ध मार्क्सवादाप्रमाणे पहिली समाजवादी क्रांती प्रगत भांडवलशाही देशात व्हावयास हवी होती, रशियात नव्हे. पण लेनिनने रशियात क्रांती घडवून आणली. साम्राज्यवादाच्या टप्प्यावर कोणत्या परिस्थितीतील देशात क्रांती घडते याविषयी तात्त्विक विवेचन केले. माओ त्से तुंगने शेतकरी वर्गाला प्रथमच महत्त्वाचे स्थान दिले. लेनिन व माओ या दोन्ही पोथीभ्रष्टांनी मार्क्सवादात सैद्धांतिक भर घातल्याचे आता सर्वांनी मान्य केले आहे. भारतीय मार्क्सवाद्यांनी पोथीनिष्ठा सोडली नाही. तसे नसते तर भारतातील प्रमुख उत्पादनपद्धती कोणती हे ओळखून तिच्यातील वर्ग-संघर्षावर त्यांनी भर दिला असता. त्यांनी तसे केले नाही; म्हणजेच असे की, त्यांना मार्क्सवादाचे केवळ पुस्तकी ज्ञान प्राप्त झाले. वाङ्मयीन मोठेपणाच्या संदर्भात लिहिताना लेखकाने आपल्या अनुभवाच्या कक्षा वाढविल्या पाहिजेत यावर मर्ढेकरांनी भर दिल्याचे वाचकांस आठवत असेल. पण त्यासाठी जगपर्यटन करण्याची जरुरी नाही हेही त्यांनी सांगितले. त्यात तथ्यांश आहे हे खरेच; पण या संदर्भातील मर्ढेकरांचे विवेचन अपुरे वाटते. त्यात एक महत्त्वाची त्रुटी आहे. एका उदाहरणाने हा मुद्दा स्पष्ट करता येईल. मार्क्सवादाची माहिती करून घेण्यासाठी रशिया-चीनला प्रत्यक्ष जाण्याची जरुरी नाही; पण मार्क्सच्या पुस्तकांवर नुसते मनन-चिंतन करणे हेही पुरेसे ठरत नाही याकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. मार्क्सवाद कळायचा असेल तर तो आपल्या येथील परिस्थितीत जगून पाहिला पाहिजे, परिस्थितीत बदल करण्यासाठी जरूर तेथे सिद्धांतात बदल केले पाहिजेत. जे संकल्पना-मूल्य-व्यूह मानवी जीवनात मर्मदृष्टी देऊन जीवनाचे नियमन करण्याचा दावा करतात त्यांचे यथार्थ आकलन होण्यासाठी ते प्रत्यक्ष जगूनच पाहावे लागतात.

आपल्याकडील कालच्या व आजच्या घटितांची आपल्याला कितपत चांगली जाणीव आहे? ती





अनुक्रमणिका

फारशी चांगली नाही असे अनेक क्षेत्रांत दिसून येते. याचे एक कारण म्हणजे आपली आंग्लशूद्र ब्रिटिश-प्रत्ययनेय बुद्धी. परदेशी लोकांनी लेखी स्वरूपात जी माहिती सरकारदप्तरी जतन करून ठेवली होती ती पूर्णपणे परिस्थितीचा विपर्यास करणारी आहे असे मला म्हणायचे नाही. त्यांनी ठेवलेले **सर्व** कागद जर तपासले तर कदाचित सध्या प्रचलित असलेल्या चित्रापेक्षा जास्त संतुलित चित्र उपलब्ध होऊ शकेल. दुसरे असे की आपण आपल्याकडील कागदोपत्री अस्तित्वात असलेल्या पुराव्याची नीट दखल घेत नाही; परकीयांनी दिलेली माहिती व आपल्या देशातील लोकांनी दिलेली माहिती यांच्यात किती व कोठे साम्यभेद आहेत हे तपासून पाहाण्याची आपली तयारी नसते. तिसरे कारण हे की ब्रिटिश राज्याच्या स्थापनेनंतर आपण त्यांच्याच नजरेतून, संकल्पना-मूल्य-चौकटीतून, सर्व घटितांकडे (ब्रिटिश-पूर्व घटितांकडेही) पाहातो. असे केल्याने आपल्या-कडील घटितांचा यथायोग्य असा अन्वय आपल्याला बहुतेक वेळा लावता येत नाही. शेवटच्या कारणाचे थोडे स्पष्टीकरण देणे जरूर आहे. ब्रिटिशांनी जेव्हा येथे राज्य प्रस्थापित केले तेव्हा तेथील अनेक विचारवंत व समाजधुरीण उत्क्रांतिवादाचे पुरस्कर्ते होते. त्यामुळे त्यांच्या भारतीय इतिहासाबद्दलच्या आकलनात एक मोठी त्रुटी आढळते. दुसऱ्या बाजी-रावाच्या कारकीर्दीत मराठी राज्यात जर इतकी अनवस्था होती तर त्याच्या आधीच्या काळात तिचे प्रमाण अधिकच मोठे असले पाहिजे असे जणू त्यांनी गृहीत धरले असणार. (अर्थात याला सन्माननीय अपवाद म्हणजे इ. स. ८ व्या वा ९ व्या शतका-पूर्वीचा भारत. एरवी गटे **शाकुंतल** डोक्यावर घेऊन कशाला नाचला असता? तसे करण्यात राज-कीय धोकाही नव्हता. कंपनी सरकारला काही कालिदासाशी लढायचे नव्हते.) भारतातील लोक व समाजधुरीण सर्व दृष्टींनी निकृष्ट होते असे बहुतेक ब्रिटिश राज्यकर्ते व त्यांच्या प्रभावाखाली आलेले लोक यांना प्रामाणिकपणे वाटले असणार. आपल्या **शतपत्रांत** लोकहितवादी म्हणतात की, 'इंग्रजांचे राज्यापासून बहुत लाभ आहेत.', 'हिंदू लोकांमध्यें मूर्खपणा वाढला तो दूर होण्याकरिताच हे गुरु दूर देशांतून इकडे ईश्वराने पाठविले आहेत.'[४]

न. भा. २

बाहेरून आणलेल्या गोष्टी चांगल्या आहेत यावर आंग्लविद्याविभूषित अशा अनेकांचा दृढ विश्वास बसला होता. त्यांतील काहींच्या चांगलेपणाविषयी शंका घेण्यास जागा नाही. उदाहरणार्थ केशवपनाची चाल घ्या. बाबा पदमनजींच्या यमुनापर्यटनमधली यमुना या प्रसंगातून ख्रिस्ती धर्मामुळे वाचली; हरिभाऊ आपटयांच्या **पण लक्ष्यांत कोण घेतो?** मधील यमूला हिंदू सुधारकांचे सर्व प्रयत्न या विटंबनेपासून वाचवू शकले नाहीत. (अर्थात हे सर्व सुधारक आंग्लविद्याविभूषित होते हे विसरून मात्र चालणार नाही.)

पण पाश्चात्यांचे गोडवे गाताना आपण काही वेळा उगीचच वाहवून जातो. यासाठी एक उदाहरण घेऊ. इंग्रज सरकारने केलेल्या चांगल्या गोष्टींमध्ये सतीची अमानुष **चाल** बंद करणे या घटिताचा हमखास उल्लेख करण्यात येतो. लोकहितवादींच्या **शतपत्रां**-पासून आजपर्यंतच्या समाजसुधारकांनी सतीची अमानुष चाल बंद केल्याबद्दल इंग्रजांचे गोडवे गायले आहेत. कोणालाही जिवंत जळताना किंवा जाळताना पाहाणे हे भयानक, हृदय पिळवटून टाकणारे असे दृश्य असणार यात शंका नाही. मग ती व्यक्ती सती जाणारी/घालविली जात असलेली स्त्री असो, एखादी हुंडाबळी असो, किंवा ख्रिस्ती धर्मसंस्थेने पाखंडी ठरवून खांबाला बांधलेल्या स्थितीत जिवंतपणी जाळलेली व्यक्ती असो. जर बेंटिंकने भारतातील सतीच्या **चाली**ला १८२९ मध्ये बंदी केली असल्यास ती निश्चितच अभिनंद-नीय गोष्ट होय. पण बेंटिंकचे फार जोरदार अभिनंदन करण्यापूर्वी पुढील प्रश्न विचारायला हवेत :

(अ) सती जाण्याचे प्रकार केवळ भारतात व हिंदूंमध्ये होत असत का?

(आ) ते पुरातन काळापासून १८२९ पर्यंत सर्व काळांत सारख्याच प्रमाणात होत असत का?

(इ) सर्व विधवांना सती जाण्याची हिंदू धर्माने सक्ती केली होती का?

(ई) सती जाणाऱ्या विधवांचे प्रमाण एकूण विधवांशी तुलना करता किती असे?

(उ) ते सर्व प्रांतांत सारखेच होते का?

अनुक्रमणिका

उपलब्ध असलेला पुरावा पाहिला तर वरील-पैकी (अ), (आ), (इ) या प्रश्नांना स्पष्टपणे नकारार्थी उत्तर द्यावे लागेल. (ई) व (उ) ला जरा तपशीलात जाऊन उत्तर देणे आवश्यक आहे. आपल्या **प्रिय आणि अप्रिय**, विदर्भ मराठवाडा बुक कंपनी, पुणे, १९६५ या पुस्तकात समाविष्ट केलेल्या ' विलक्षण आत्मयज्ञ : सती ' या लेखामध्ये पृ.१८८ वर अ. का. प्रियोळ-करांनी १८१५ ते १८२८ या काळात मुख्यतः बंगालमध्ये सती गेलेल्यांची आकडेवारी दिली आहे; ती अशी : कलकत्ता विभाग (५०९९), डाक्का विभाग (६१०), मुर्शिदाबाद (२६०), पाटणा (७०९), बरेली (१९३), बनारस (११६५). या चौदा वर्षांतील बंगालमधील आकडे पुढीलप्रमाणे : १८१५ (३७८), १८१६ (४४२), १८१७ (७०७), १८१८ (८३९), १८१९ (६५०), १८२० (५९८), १८२१ (६५४), १८२२ (५८३), १८२३ (५७५), १८२४ (५७२), १८२५ (६३९), १८२६ (५१८), १८२७ (५१७), व १८२८ (४६३). हे आकडे एकूण विधवांच्या संभाव्य आकड्यांच्या मानाने मोठे नसतील; पण ते डोळ्यांत भरण्याइतके निश्चित मोठे आहेत. भारतात सर्वत्र हीच स्थिती होती का ?

आपल्या **शिवकालातील व पेशवाईतील स्त्री-जीवन** (टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, पुणे, १९७३) या पुस्तकात डॉ. शारदा देशमुख यांनी महाराष्ट्राला केंद्रवर्ती स्थान देऊन पुढील माहिती दिली आहे. (डॉ. देशमुखांचे सतीच्या प्रकारा-विषयीचे मत अत्यंत प्रतिकूल असल्याने या माहि-तीला विशेष महत्त्व प्राप्त होते.):– ' सतीचा प्रकार महाराष्ट्रात सहसा घडत नसे. महाराष्ट्रातला जुलूम मूल्यांच्या अवगुंठनाने झाकलेला होता इतकेच ! सतीची पद्धत ज्या काळात मोठ्या प्रमाणात प्रचा-रात होती असे म्हटले जाते, त्या काळी महाराष्ट्रात थोड्याच स्त्रिया सती जात अशी आकडेवारी दाख-विली जाते. इ. स. १८०० ते १८१२ या कालखंडा-तील सरकारी नोंदीवरून असे दिसून येते की, पेशव्यांच्या ताब्यातील पुण्याच्या क्षेत्रात दरसाल फक्त १२ स्त्रिया सती जात. पण एक बंगाल सोडल्यास इतर प्रांतांतही अशीच संख्या होती. तंजावरमध्ये सतीच्या संख्येने कहर केला असे म्हणतात. पण इ. स. १८१७ च्या अगोदरच्या १८ महिन्यांत फक्त २४ स्त्रिया सती गेल्या. मध्य-भारतात दरसाल तीन किंवा चार स्त्रिया सती जात असत. ही संख्या अपूर्ण असण्याची शक्यता आहे. ही संख्या समजा, या सरकारी नोंदीच्या दुप्पट असली तरी ती फार होती असे म्हणता येणार नाही. हजार विधवांत एखादीच चिता चढत होती, महाराष्ट्रातही असेच होते. ' (पृ. १५७) याच पृष्ठावर डॉ. देशमुखांनी सती जाणाऱ्या स्त्रियांची जी वर्गवारी दिली आहे तीही उद्बोधक आहे :– '(१) वयस्क स्त्रिया आता आपला संसार झाला, नवऱ्याच्या मागे जगून सुख काय म्हणून स्वखुषीने सती जात ... (२) अल्पवयी संतानहीन असून ज्यांना कोणी विचारणार नाही त्या स्त्रिया सती जात ... (३) अपार प्रीतीने भारावून जाऊन स्त्रिया सती जात. (४) सती जाण्याने स्त्रियांना सद्गती मिळते असा पारलौकिक विचार महत्त्वाचा मानीत. '

इतर प्रांतांपेक्षा बंगालमध्ये सतीचे प्रमाण जास्त का, याचे राजा राममोहन यांनी जे स्पष्टीकरण दिले आहे ते फार समर्पक आहे. वारसा हक्काविषयी बंगालमध्ये दायभाग पद्धती प्रचलित होती, इतरत्र मिताक्षरा पद्धती प्रचलित होती. या दोन पद्धतीं-मधील फार महत्त्वाचा फरक असा : दायभागाच्या मताप्रमाणे **अविभक्त कुटुंबात**देखील एखादा पुरुष निपुत्रिक मरण पावल्यास त्याच्या **विधवेकडे** त्या पुरुषाच्या हिश्याच्या मिळकतीचा **वारसा येतो**; परंतु मिताक्षरा परंपरेप्रमाणे **तसे होत नाही**. जर मृताच्या मिळकतीचा वारसा पूर्णपणे त्याच्या विधवे-कडे गेला नसता, तर तिच्या जिवाला धोका राहिला नसता; त्या विधवेकडे सर्व वारसा जाणे याचा अर्थच असा की त्यापैकी इतरांना काहीही न मिळणे. पण जर प्रभावी संस्कारांमार्फत किंवा जबरदस्तीने तिला सती जायला प्रवृत्त केले किंवा भाग पाडले तर तिला मिळालेल्या संपत्तीला बऱ्याच वाटा फुटू शकतात. तसे होण्यात सर्वच संबंधितांचा स्वार्थ गुंतलेला असे. यावरून सर्वांत जास्त संभवनीय असे जे स्पष्टीकरण मिळते ते हे की बंगालमधील सतीचे प्रकार हे हुंडाबळींच्या वर्गात मोडतात. त्यांचा

पत्नीधर्माशी काहीही संबंध नसून, वारसा हक्काच्या कायद्याशी संबंध आहे. हिंदू धर्मशास्त्राने विधवांना सती जाण्याची सक्ती केली नव्हती; पण सती जाऊ इच्छिणाऱ्या विधवेने काही अटी पूर्ण केल्या तर तिला सती जाण्याला प्रतिबंधही केला नव्हता. सती जाण्यापासून निवृत्त करण्याचे प्रयत्न होत असत; पण सती जाण्याचा निश्चय करणाऱ्या स्त्रीचा विशेष सन्मान होत असे. केवळ पारलौकिक हिताच्या खऱ्या-खोटया प्रलोभनामुळे काही स्त्रिया सती जात असतील हे खरे. पुरेशा प्रभावी संस्कारांमुळे (ब्रेन वॉशिंग) विसाव्या शतकातही पार्टीच्या, क्रांतीच्या भल्यासाठी प्रत्यक्षात स्वतः न केलेल्या गुन्ह्यांची कबुली देऊन मृत्युदंड स्वीकारणारे लोक होऊन गेल्याचे आपल्या परिचयाचे आहे. ब्रिटिशपूर्व महाराष्ट्रातील परिस्थितीची नीट चिकित्सा केल्यास असे लक्षात येईल की सतींभोवती रोमँटिक वलय निर्माण करणे (–जसे **स्वामी** या कादंबरीत झाल्यासारखे वाटते), तसेच सतींचा आकडा फुगवून ब्रिटिशांना ही अमानुष धार्मिक **चाल** (?) बंद करण्याबद्दल श्रेय देणे हे दोन्ही पर्याय चूक आहेत.

सतीबद्दलची चर्चा ही एका **संपलेल्या** विषयाबद्दलची चर्चा आहे. या चर्चेवरून एक धडा मात्र घ्यायला हवा. तो हा की भारताच्या इतिहासातील घटितांबद्दल आपण फार सावध राहिले पाहिजे. त्यांची सत्यासत्यता देशी-परदेशी पुराव्यासह नीट पारखून घेतली पाहिजे.

यानंतर आपण जे उदाहरण चर्चेसाठी घेणार आहोत ते वेगळ्या प्रकारचे आहे. त्याची मुळे जरी १८ व्या–१९ व्या शतकात जात असली तरी त्यांतून निघालेल्या फांद्या आपल्या आजच्याही जीवनाचे नियमन करीत आहेत.

एक गोष्ट सुरुवातीलाच ध्यानात ठेवायला हवी. ईस्ट इंडिया कंपनी भारतात आली तेथपासून १८५७–५८ मध्ये तिचा सर्व कारभार ब्रिटिश सरकारने आपल्या हाती घेतला तेथपर्यंत जे ब्रिटिश लोक इकडे आले त्या सर्वांची आर्थिक, राजकीय, सामाजिक इत्यादी बाबींबद्दलची मते समान नव्हती. ब्रिटनमध्ये ज्या घडामोडी होत होत्या त्यांनुसार कंपनी सरकार व त्यास वेळोवेळी सनद देणारे ब्रिटिश सरकार यांची भारताविषयीची धोरणे बदलत असत. कोणताही एक कालखंड घेतला तरी त्यातसुद्धा संपूर्ण मतैक्य आढळत नाही. १८ व्या शतकाच्या शेवटी व १९ व्या शतकाच्या सुरुवातीला जे ब्रिटिश राज्यकर्ते येथे आले त्यांतील बहुसंख्य लोक एका विशिष्ट विचारधारेने प्रभावित झालेले होते. (येथेही १०० टक्के मतैक्य नव्हते; जलद बदलाबद्दल आग्रह धरणाऱ्यांमध्ये सबूरीवर भर देणारे एल्फिन्स्टनसारखे लोकही होते.) ही विचारधारा म्हणजे जेरेमी बेंथॅम, जेम्स मिल व त्याचा पुत्र जॉन स्टुअर्ट मिल यांनी पुरस्कारलेला उपयुक्ततावाद (युटिलिटेरिॲनिझम) होय. जास्तीत जास्त लोकांचे जास्तीत जास्त (ऐहिक) सुख साधणे हे ध्येय गाठण्याची धडपड या परंपरेतील लोक सर्व बाजूंनी करीत होते. या नव्या तत्त्वप्रणालीचा भारतात येणाऱ्या ब्रिटिश राज्यकर्त्यांवर फार मोठा परिणाम झाला; एक तर तिने त्या काळातील बहुसंख्य ब्रिटिश विचारवंतांना भारून टाकले होते; दुसरे असे की, येथे येणाऱ्या सर्व ब्रिटिश अधिकाऱ्यांच्या प्रशिक्षणात जेम्स मिलच्या लिखाणाला महत्त्वाचे स्थान होते.

ही मतप्रणाली भारतात दोन पातळ्यांवर आली: वैचारिक व आर्थिक. वैचारिक पातळीवर ती साहजिकच नव्या ब्रिटिश शिक्षणामार्फत आली; बहुसंख्य समाजसुधारक हे आंग्लविद्याशिक्षित वर्गातूनच आले हा योगायोग म्हणता येणार नाही. उदारमतवाद (लिबरॅलिझम), व्यक्तिवाद, ऐहिकतावाद, लोकशाहीवरील विश्वास, कायद्याच्या क्षेत्रातील व्यक्तिव्यक्तींमधील समानतेचा पुरस्कार, सर्व व्यक्तींना समान संधी मिळायला हवी हे तत्त्व, राष्ट्रवाद, प्राकृतिक बुद्धिप्रामाण्यवाद, ही सर्व मूल्ये, येथे प्रचलित होऊ लागलेली नवीन शिक्षणपद्धती, नवे अभ्यासक्रम, तिकडून आयात होणारे लिखाण आणि ब्रिटनमध्ये (व काही प्रमाणात अमेरिकेत) त्या काळात प्रचलित असलेल्या प्रमुख तत्त्वप्रणाली यांच्यात कोणते संबंध होते हे थोडा विचार केल्यास लक्षात येऊ शकतील असे आहेत.

ही मूल्ये ब्रिटनमध्ये व ब्रिटिश राजवटीतल्या भारतात अशी दोन्ही ठिकाणी उपस्थित असली तरी त्यांच्यातील सारखेपणा वरवरचा होता. ब्रिटनमध्ये ही मूल्ये बदलत्या आर्थिक-सामाजिक परिस्थितीच्या दडपणाखाली निर्माण झाली होती. तेथील आर्थिक-

सामाजिक पाया व त्यावरील वैचारिक-मूल्यात्मक इमारत यांच्यात निश्चित असा सांधा होता.[७] ईस्ट इंडिया कंपनी जेव्हा स्थापन झाली तेव्हा ती केवळ व्यापारी संस्था होती. जेथे बाजारभाव कमी असतील तेथून वस्तू विकत घेऊन जेथे बाजारभाव चढे असतील तेथे त्या विकणे, विशिष्ट वस्तूंच्या खरेदी-विक्रीची मक्तेदारी मिळविणे इतकेच उद्दिष्ट तिच्या-पुढे होते. औद्योगिक क्रांती यशस्वी झाल्यानंतर परिस्थिती बदलली; आणि हा बदल महत्त्वाचा होता. नवे उद्योजक आपण निर्माण केलेल्या क्रयवस्तू जेथे विकता येतील अशा बाजारपेठांच्या शोधात होते. साहजिकच मक्तेदारांशी त्यांचे पटणे शक्यच नव्हते. म्हणून ईस्ट इंडिया कंपनीच्या मक्तेदारी-विरुद्ध त्यांनी ब्रिटिश सरकारवर दबाव आणण्यास सुरुवात केली. दर वेळी सनदेचे नूतनीकरण करताना ईस्ट इंडिया कंपनीच्या अधिकारांचा संकोच कर-ण्यात आला. एकूण सर्व कल अनिर्बंध व्यापारी स्वातंत्र्याच्या बाजूने होता तसेच कोणाही उद्योजक व्यक्तीला हे स्वातंत्र्य मिळावे अशी धारणा होती. त्याला कोणालाही नोकरीस ठेवण्याचे व त्याच्याकडे कोणालाही नोकरीस राहाण्याचे स्वातंत्र्य हवे होते. या सर्व व्यवहारात सरकारने कमीत कमी ढवळा-ढवळ करावी असाही या नव्या उद्योजकांचा आग्रह होता. इतरांच्या स्वातंत्र्याच्या आड येणार नाही, इतकेच बंधन पाळून प्रत्येकास सर्व क्षेत्रांत अनिर्बंध स्वातंत्र्य हे या लोकांचे ध्येय होते. कोणत्याच धार्मिक, सामाजिक क्षेत्रातील श्रेणिव्यवस्थेचे त्यांना वावडे होते; कारण अर्थकारणासाठी त्यांना सर्व व्यक्ती निदान कायद्याच्या संदर्भात संपूर्णपणे स्वतंत्र व समान एकक व्हायला हव्या होत्या.

शहरातील शिक्षितांना या तत्त्वप्रणालीचे, म्हणजे वर उल्लेखिलेल्या पायाचे नव्हे, तर प्रामुख्याने त्यावर उभारलेल्या इमारतीचे फायदे कंपनी सरकारने मराठ्यांचा पाडाव केल्यानंतर थोड्याच काळात दिसू लागले. इंग्रजी धर्तीच्या शिक्षणसंस्थांच्या स्थापनेनंतर तर त्यांची उपयुक्तता आणखी बऱ्याच लोकांना कळू लागली. समाजसुधारणेची चळवळ सुरू होण्याला हा काल अत्यंत अनुकूल होता व त्या-प्रमाणे ही चळवळ सुरू झालीही. त्यांना 'जुने तेवढे सोने' मानणाऱ्या स्थितिशील समाजघटकांचा विरोध सहन करावा लागला; तसेच सुधारणा-वादाची काही तत्त्वे पटणाऱ्या पण जुन्या परंपरेशी नाते राखू पाहाणाऱ्या समाजधुरिणांचा आणि समाजसुधारणेच्या निमित्ताने सरकारची मदत घेत-ल्यास ब्रिटिशांचे राजकीय वर्चस्व जास्त दृढमूल होईल अशी भीती वाटणाऱ्या काही जहाल राजकीय पुढाऱ्यांचाही तीव्र विरोध सहन करावा लागला.

वैचारिक मूल्यात्मक पातळीवरून पाहाता, आपल्या समाजातील काही दोषांच्या निर्मूलनाची सुरुवात या काळात झाली, आणि हे चांगलेच झाले; उदाहरणार्थ, सामाजिक श्रेणिव्यवस्थेतील ब्राह्मणादी वरच्या जातींमध्ये विधवांबाबत प्रचलित असलेल्या केशवपन, पुर्नविवाह इत्यादींबाबतच्या चालीरीती व दृष्टिकोण यांच्यावर नवशिक्षितांकडून हल्ले सुरू झाले. ते जसे लोकहितवादींच्या वैचारिक लेखनात दिसू लागले तसे ते बाबा पदमनजी यांच्या **यमुना-पर्यटन**सारख्या कल्पनात्मक वाङ्मयातही दिसू लागले. पुढच्या काळातील **पण लक्ष्यांत कोण घेतो ?** मधील यमूचे मुंबईतील सुखाचे वास्तव्य व अखेरी तिचे केशवपन होणे व त्या धक्क्याने तिचा अंत होणे या परस्पर-विरोधी चित्रांमधून हरि नारायण आपट्यांना काय साधायचे होते हे सहज समजू शकते. देवलांच्या **शारदा**चा अभिप्रायही अगदी स्पष्ट आहे. तीच गोष्ट कोल्हटकरांच्या **मति-विकार**विषयीही खरी आहे. प्रत्यक्ष आयुष्यात व वाङ्मयात दिसणारी लहान वयात इतरांनी जुळ-विलेल्या लग्नापासून तरुण-तरुणींमधील प्रीति-विवाहापर्यंतची प्रगती हेही सुशिक्षितांच्या दृष्टि-कोणांत झालेल्या एका महत्त्वाच्या बदलाचे उदाहरण आहे. कोल्हटकरांच्या **श्यामसुंदरा**पासून माने यांच्या **उपरा**पर्यंतचा एका वेगळ्या क्षेत्रातील सुधारणेचा आलेख हाही लक्षणीय आहे. वर उल्ले-खिलेल्या सुधारणा प्रशंसनीय अशाच आहेत.

आता या सुधारणांच्या मागे असलेल्या काही तत्त्वांची आपल्याला चिकित्सा करायची आहे. त्यांत उपयुक्ततावाद (–त्यात सुखवाद आला–), ऐहिकतावाद, प्राकृतिक बुद्धिप्रामाण्यवाद यांना आपण विशेष महत्त्वाचे स्थान देणार आहोत. ज्या ब्रिटिश मतप्रणालीने आपल्याकडील समाजसुधारणांना चालना दिली त्या मतप्रणालीतही याच तत्त्वांना

अनुक्रमणिका

मध्यवर्ती स्थान प्राप्त झालेले होते. वैचारिक गद्यात या तत्त्वांचा सर्वांत चांगला आविष्कार आगरकरांच्या लेखांमध्ये सापडतो; म्हणून आपला भर त्यांच्या लेखांवर असणे स्वाभाविक आहे. ‘ सुधारक काढण्याचा हेतू ’ या आपल्या सुरुवातीच्याच लेखात आगरकर म्हणतात, ‘ ...... मूळ प्रकृति म्हणजे भारतीय आर्यत्व न सांडतां, या पाश्चिमात्य नवीन शिक्षणाचा, व त्याबरोबर ज्या नवीन कल्पना येत आहेत त्यांचा आम्ही योग्य रीतीने अंगीकार करीत गेलों, तरच आमचा निभाव लागणार आहे.... त्यांचें अभिनंदन करून त्यांचा आपण अंगीकार केला पाहिजे, असें जें आम्ही म्हणतों तें अशासाठीं कीं त्या शिक्षणात व त्या कल्पनांत मनुष्यसुधारणेच्या अत्यवश्य तत्त्वांचा समावेश झाला आहे. म्हणून लोकांस लयास जावयाचें नसेल तर त्यांनी त्यांचें अवलंबन केलेंच पाहिजे. त्याशिवाय गत्यंतर नाहीं. समाजाचे कुशल राहून त्यास अधिकाधिक उन्नतावस्था येण्यास जेवढीं बंधनें अपरिहार्य आहेत तेवढीं कायम ठेवून बाकी सर्व गोष्टींत व्यक्तिमात्रास (पुरुषास व स्त्रीस) जितक्या स्वातंत्र्याचा उपभोग घेता येईल तितका द्यावयाचा, हे अर्वाचीन पाश्चिमात्य सुधारणेचें मुख्य तत्त्व आहे. ’ (**आगरकर वाङ्मय**, खंड पहिला, पृ. ८, (संपा.) म. गं. नातू व दि. य. देशपांडे, महाराष्ट्र साहित्य व संस्कृती मंडळ, मुंबई, १९८४). ‘ ... मनुष्यतेचें ऐहिक सुखवर्धन ह्या सार्वत्रिक भावी धर्माची ज्यांनी दीक्षा घेतली असेल त्यांनीं कोणास न भितां, आपल्या मनास जें शुद्ध, प्रशस्त, कल्याणप्रद वाटत असेल तें दुसऱ्यास सांगावें, आणि तदनुसार होईल तेवढें आचरण करावें, हेंच त्यांस उचित आहे. ’ (कित्ता, पृ. १५९). ‘ सुखोपभोगासाठी सर्व प्राणिमात्र धडपडत असतो व ज्यास जें प्राप्त होईल त्यानें त्यापासून आनंद करून घ्यावा, हें योग्य आहे; पण ज्या सुखोपभोगामुळे निरंतर तो घेतां येण्याची शक्यता नाहींशी होते; बुद्धीस मांद्य येतें; गात्रें निःशक्त होतात; उत्साह नाहींसा होतो, आणि कुटुंबास व राष्ट्रास कोणत्याही प्रकारचा फायदा न होतां उलट नुकसान किंवा त्रास सोसावा लागतो, अशा सुखोपभोगांत निमग्न असण्यांत काय फायदा आहे बरें ? ... सुदैवाने ज्यांना सुखोपभोग करून घेतां येत असेल त्यांनीं सुखांची निवड करतांना तीं आपणांस व इतरांस शेवटपर्यंत हितावह होतील किंवा नाहीं, येवढे पाहात जावें म्हणजे झालें.’ (कित्ता, पृ. ४६–४७)

स्वतः आगरकरांनी आपण वापरलेल्या अनेक महत्त्वाच्या संज्ञांच्या काटेकोर व्याख्या दिलेल्या नाहीत. अकाली निधनामुळे आपली भूमिका तत्त्वज्ञानाच्या भाषेत मांडण्याची त्यांना संधी मिळाली नसावी. अशा परिस्थितीत त्यांची तात्त्विक भूमिका व्यवस्थितपणे मांडण्याचे काम त्यांच्या संपादकांवर व इतर चिकित्सक समीक्षकांवर येऊन पडते. या कामात पूर्ण यश मिळणे हे जवळजवळ अशक्य आहे. उदाहरणार्थ ‘ भारतीय आर्यत्व ’ ही संज्ञा वापरताना आगरकरांना नक्की काय अभिप्रेत होते याविषयी काहीच कयास करता येत नाही. परंतु इतर बाबतीत असे घडत नाही. नातू–देशपांडे यांच्या साहाय्याने आणि आपली चिकित्सक बुद्धी वापरून आगरकरांच्या भूमिकेविषयी काही (उपलब्ध पुरावा बघता बरेचसे विश्वासार्ह ठरतील असे) निष्कर्ष काढता येतात : (१) बेंथॅम व मिल यांच्याप्रमाणे आगरकर हे उपयुक्ततावादी होते; (२) उपयुक्ततावादात सुखवाद अंतर्भूत असल्याने त्यांना सुखवादी, फार तर समंजस सुखवादी (एन्लायटंड हेडॉनिस्ट), म्हणावे लागते. (३) ते प्राकृतिकबुद्धिप्रामाण्यवादी, खरे तर, प्राकृतिकअनुभववादी (एम्पिरिसिस्ट) होते. (४) त्यांना अभिप्रेत असलेली सुखे ऐहिक होती. (५) इतर उपयुक्ततावाद्यांप्रमाणे ते व्यक्तिवादी होते. (६) सुखाच्या संदर्भात ते समानतावादी होते; उदाहरणार्थ, येथे ते स्त्री-पुरुषभेद मानीत नसत. (७) सर्व उपयुक्ततावाद्यांप्रमाणे त्यांना ‘ समाजाच्या कुशला’-विषयी, जास्तीत जास्त लोकांच्या जास्तीत जास्त सुखाविषयी आस्था होती. (८) त्यांना अतिभौतिक बाबींविषयी आस्था नसावी; ती नसणे हे अज्ञेयवादाशी आणि प्राकृतिक-बुद्धिवादाशी सुसंगत आहे.

त्यांच्या भूमिकेची चिकित्सा व मूल्यमापन करताना सुरुवातीलाच एक तात्त्विक प्रश्न उभा राहतो तो हा की, कोणत्याही प्रकारचा बुद्धिप्रामाण्यवाद व उपयुक्ततावाद यांची सांगड कशी घालायची ? अशी सांगड घालावी लागेल याची बहुधा आगरकरांना

अनुक्रमणिका

जाणीवच नसावी. आगरकर लिहितात, 'कोणतेही आचार घालण्यास पूर्वीच्या ऋषींस जितका अधिकार होता तितका आम्हांसही आहे... सृष्टिविषयक व तत्कर्तृत्वविषयक ज्ञान जितकें त्यांस होते, तितकें किंबहुना त्याहून अधिक ज्ञान आम्हांस आहे; सबब त्यांनीं घालून दिलेल्या नियमांपैकीं जेवढे हितकारक असतील तेवढ्यांचेंच आम्ही पालन करणार, व जे अपायकारक असतील ते टाकून देऊन त्यांचे जागी आम्हांस निर्दोष वाटतील असे नवीन घालणार' (कित्ता, पृ.२८३). 'विवेक पूर्ण जागृत झाला नव्हता तोपर्यंत विश्वासानें किंवा श्रद्धेनें प्रत्येक गोष्टींत आपला अंमल चालविला यांत कांहीं वावगें नाहीं, जसा लोकांस तसा मनास कोणीतरी शास्ता पाहिजे; व ज्याप्रमाणें मुळीच राजा नसल्यापेक्षा कसला तरी राजा असणें बरें, त्याप्रमाणें वर्तनाचें नियमन करणारें असें कोणतेंच तत्त्व नसण्यापेक्षां विश्वासासारखें एखादें स्खलनशील तत्त्व असणें देखील इष्ट आहे. पण हें कोठपर्यंत ? अधिक चांगलें तत्त्व अस्तित्वात आलें नाही तोंपर्यंत. तें आलें कीं जुन्या प्रमादी तत्त्वानें आपली राजचिन्हें श्रेष्ठ तत्त्वाच्या स्वाधीन केलीं पाहिजेत. हें सरळ अधिकारांतर येथून पुढें विश्वास आणि विवेक यांच्या दरम्यान होणार आहे व तसें होण्यांतच मनुष्यतेस प्राप्त होण्यासारखें ऐहिक व पारमार्थिक सुख लौकर प्राप्त होऊं लागणार आहे, अशी आमची समजूत आहे, व ती तशी असल्यामुळें विश्वासावलंबी कल्पनांस आणि आचारांस विवेकाची आंच देऊन झाळून पाहणें हे **सुधारका**च्या अनेक कर्तव्यांपैकीं एक कर्तव्य होऊन बसतें.' (कित्ता, पृ. ५७)

वरीलपैकी दुसऱ्या उताऱ्यात 'पारमार्थिक' हा शब्द आला असला तरी आगरकरांच्या एकूण विचारसरणीचा रोख ऐहिकतेकडे असल्याचे आपल्याला माहीत आहे. दुसरे असे की ते जरी 'विवेक' हा शब्द वापरीत असले तरी त्यांना प्राकृतिक बुद्धिवाद हाच अर्थ अभिप्रेत असणार यात काही शंका नाही. बेन्थॅम-मिलच्या अनुयायाच्या बाबतीत दुसरा अर्थ संभवनीय नाही; दुसऱ्या कोणत्या अर्थाने त्यांनी हा शब्द वापरल्याचा ठोस पुरावा मिळत नाही.

आता एका तार्किक अडचणीचा विचार करायला हवा. मिल-बेन्थॅमच्या ज्या उपयुक्ततावादाबद्दल त्यांचा इतका आग्रह आहे तो बुद्धिवादाने, तर्काने, युक्तिवादाने सिद्ध करता येतो का ? या बाबतीत जॉन स्टुअर्ट मिलने असे म्हटले आहे की कोणत्याच प्रांतातील अंतिम तत्त्वांचे बौद्धिक समर्थन देता येत नसते, ती **सिद्ध** करता येत नाहीत. हे जसे ज्ञान-क्षेत्राबद्दल खरे आहे तसे ते कृतीच्या क्षेत्राबद्दलही खरे आहे. आपल्या **युटिलिटेरिॲनिझम** या सुप्रसिद्ध पुस्तकाच्या चौथ्या प्रकरणाच्या अगदी सुरुवातीच्या परिच्छेदात मिलने असे कबूल केले आहे की, 'It has been remarked that questions of ultimate ends do not admit of proof, in the ordinary acceptation of the term. To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles : to the first principles of our knowlege as well as to those of our conduct.' वरील कबुली देणाऱ्याला बुद्धिवादी म्हणण्याऐवजी जी. इ. मूरप्रमाणे प्रातिभ-ज्ञान-वादी (इंटुइशनिस्ट) म्हणणे जास्त योग्य ठरेल. मिलची प्राकृतिक बुद्धिवादावर श्रद्धा होती असे म्हटल्यास तेही समर्पक ठरेल. आगरकरांबद्दलही हेच खरे आहे, उपयुक्ततावाद हा तार्किक युक्तिवादाने कसा सिद्ध करता येईल हे दाखविण्याचा मिलने पुढे प्रयत्न केला आहे. पण हे करताना 'इच्छिलेले' आणि 'इच्छा-विषय व्हावयास योग्य' यांना एक मानून मिलने तर्काभास केलेला आहे, हे अनेकांनी दाखविले आहे; म्हणून त्यावर जास्त भाष्य न करता त्याचे म्हणणे पुढे दिले आहे:– 'The only proof capable of being that an object is visible, is that people actually see it... the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable is that people do actually desire it.'

दुसरा प्रश्न असा की, उपयुक्ततावादी म्हणतात त्याप्रमाणे सर्व मानवी इच्छांचा विषय सुख हाच असतो का ? माणूस जें जे करतो ते केवळ सुखासाठीच असते का ? या दोन्ही प्रश्नांना नकारार्थी उत्तरच द्यावे लागेल. एक तर आपल्या बहुतेक इच्छांचे विषय विशिष्ट वस्तू, घटिते, घटना इत्यादी असतात. उदा., आपल्याला नोकरी मिळवायची

अनुक्रमणिका

असते, पगारवाढ हवी असते, श्रीखंड किंवा तंदुरी चिकन खायचे असते, विशिष्ट कामे कर्तव्य म्हणून पार पाडायची असतात. वरील संदर्भात आपल्या मनात सुखाचा विचार बहुतेक वेळा नसतो. 'इतक्या घाईने कोठे चालला?' या प्रश्नाला '५:२० ची गाडी पकडायची आहे' असे उत्तर आपण देतो. '५:२० ची गाडी पकडण्याचे सुख मिळवायला चाललो आहे' असे उत्तर जर आपण दिले तर ते तार्किक दृष्टयाच चमत्कारिक ठरेल.'

वरील विवेचनाचा निष्कर्ष असा की, प्राकृतिक बुद्धिवाद व उपयुक्ततावाद यांची उपयुक्ततावादी विचारवंत समजतात तशी तार्किक सांगड घालता येत नाही. दुसरा निष्कर्ष असा की, सुख हे आपले एकमेव साध्य नसते.

पुढचा महत्त्वाचा प्रश्न असा की, प्राकृतिक बुद्धिवादाने माणसाचे सर्व प्रश्न सुटण्यासारखे आहेत का? त्याने काही प्रश्न सुटतील यात काहीच शंका नाही. देवी येणे याचे कारण ईश्वरी कोप हे नसून विशिष्ट जातीच्या विषाणूंचा आणि मानवी शरीराचा संबंध येणे हे आहे असे विज्ञानाने सिद्ध झाले की देवीपासून प्रतिकार कसा करायचा हे आपल्याला कळते. एखादी व्यक्ती वारल्यावर तिच्या पार्थीव देहाला अग्नी देण्यात येतो; त्यानंतर उरतात फक्त अस्थी; त्यांचे विसर्जन झाले की अग्निसंस्कार झालेल्या देहाचे काहीच उरत नाही. आता समजा असे कल्पिले की मृत व्यक्ती दुसऱ्या लोकी पोचली असणार, व तिला त्या लोकी काही गरजा असणार; तरी त्या दुसऱ्या लोकी त्या व्यक्तीला इहलोकीच्या सुविधा लागतील असे मानणे, व त्या पुरविण्यासाठी तिच्या नावे इहलोकीच्या भटजीला छत्री, जोडा इत्यादी वस्तू देणे हे मूर्खपणाचेच लक्षण ठरेल. प्राकृतिक बुद्धिवादाने वर वर्णन केलेल्या व तत्सम अनेक गैरसमजुतींचा निरास करता येईल. आणि असा निरास होणे योग्यच ठरेल.

पण या सर्व प्रश्नाला एक दुसरी बाजू आहे, व ती महत्त्वाची आहे. प्राकृतिक बुद्धिवाद्यांनी या बाजूकडे लक्ष पुरविलेले दिसत नाही. या बाजूकडे वळताच एक तात्विक प्रश्न उभा राहातो. तो प्रश्न असा की प्राकृतिक बुद्धिवादाने सर्व मानवी प्रश्न सुटतात का? जॉन स्टुअर्ट मिलला एकूण उपयुक्ततावादाबद्दलच मूलभूत शंका आली असल्याचे आणि त्याने शुद्ध उपयुक्ततावादाचा त्याग केल्याचे त्याच्या आत्मचरित्रावरून स्पष्ट दिसते. सुखवादाविषयी जशी शंका येऊ शकते, तशी प्राकृतिक बुद्धिवादाविषयीही शंका येऊ शकते. माणसाला यशस्वी व मूल्ययुक्त जीवन जगायचे असेल तर त्याला प्राकृतिक वास्तवाचे चोख ज्ञान पाहिजे हे खरे; हे ज्ञान प्राकृतिक बुद्धिवादाच्या चौकटीत काम करणाऱ्या विज्ञानाच्या मार्फतच मिळते हेही वादासाठी मान्य करण्यास हरकत नाही. हे ज्ञान असणे जितके जरूर आहे तितकेच वास्तवाविषयी योग्य मूल्यात्मक-भावनात्मक दृष्टिकोण आपल्याजवळ असणे हेही जरूर आहे. एकोणिसाव्या शतकाआधी ख्रिस्ती धर्म हा वास्तवाबद्दलचे ज्ञान व त्यावर आधारलेले योग्य असे मूल्यात्मक-भावनात्मक दृष्टिकोणही आपण देतो असा दावा करीत असे. आपण सर्व ईश्वराची लेकरे आहोत, ईश्वराने मानवाला आपल्या सृष्टीत विशेष महत्त्वाचे स्थान दिले आहे; आणि म्हणून माणसांनी अमुक एका विशिष्ट रीतीने जगले पाहिजे असे ख्रिस्ती धर्म सांगू शकत असे. पण काही प्रमाणात पंधराव्या-सोळाव्या शतकानंतर आणि फार मोठ्या प्रमाणात एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यानंतर ख्रिस्ती धर्मग्रंथ वास्तवाचे ज्ञान देतात हा दावा टिकेनासा झाला. या तथाकथित ज्ञानावर आधारलेल्या मूल्यव्यवस्थेला त्यामुळे साहजिकच धोका उत्पन्न झाला. वास्तवाचे ज्ञान व वास्तवाविषयीचे मूल्यात्मक-भावनात्मक दृष्टिकोण यांची फारकत केल्यास वर उल्लेखिलेला धोका टाळता येईल असे काही विचारवंतांना वाटू लागले. मूल्यात्मक-भावनात्मक दृष्टिकोण व आदेश देण्याचे कार्य पूर्वी धर्म करीत असे, ते देण्याचे काम वाङ्मय (म्हणजे अर्थातच चांगले वाङ्मय) करू शकेल असा दावा मॅथ्यू आर्नल्डने आपल्या **लिटरेचर अँड डॉग्मा** या पुस्तकात व पुढे आय्. ए. रिचर्ड्सने आपल्या **प्रिन्सिपल्स ऑफ लिटररी क्रिटिसिझम** मध्ये केला. रिचर्ड्सने हा दावा करताना एक पथ्य सांगितले. वाङ्मयाला जर आपले विहित कार्य यशस्वी रीतीने करावयाचे असेल तर त्याने 'आपण वास्तवाचे ज्ञान देतो' हा दावा सोडून दिला

पाहिजे. विज्ञानाचे विहित कार्य ज्ञान देण्याचे, व वाङ्मयाचे विहित कार्य मूल्यात्मक-भावनात्मक दृष्टिकोण देण्याचे; विज्ञान व वाङ्मय यांनी आपली विहित कार्ये सोडून एकमेकांच्या कामांत ढवळाढवळ करू नये, तसे करण्याने सर्वांचाच विचका होईल असे त्याचे आग्रहाचे सांगणे होते. रिचर्ड्स हा स्वतः प्राकृतिक बुद्धिवादी व उपयुक्ततावादी होता हे आपल्या चर्चेच्या संदर्भात विशेष महत्त्वाचे आहे

केवळ प्राकृतिक बुद्धिवादाच्या भरंवशावर महाराष्ट्रातील बऱ्याच समाजसुधारकांनी येथील समाजात बदल घडवून आणण्याचे प्रयत्न केले हे आपल्याला माहीत आहे. 'सोंवळ्याची मीमांसा', 'सोंवळ्याओवळ्यांची पुरवणी', 'आमचे अजून ग्रहण सुटलें नाहीं.' इत्यादी लेखांमध्ये आगरकरांनी ते यशस्वीपणे केले. आयुष्यातील विसंगतींवर बोट ठेवणे हे विनोदाचे एक प्रमुख वैशिष्ट्य मानले जाते. विनोदाच्या साहाय्याने लोकांच्या आचार-विचारावर कसा जोरदार हल्ला करता येतो हे श्रीपाद कृष्णांच्या **सुदाम्याचे पोहे** मधील अनेक मुष्टींवरून लक्षात येते.

पण हे करीत असताना प्राकृतिक बुद्धिवादी सुधारकांना एका गोष्टीचे संपूर्ण विस्मरण झाल्याचे दिसते. जीवनातील अनेक पदार्थांना, कृतींना, व्यवहारांना फक्त प्राकृतिक बुद्धिवादाच्या चौकटीत बसेल इतकाच अर्थ असत नाही; त्याशिवाय त्यांना इतर वेगवेगळ्या संदर्भांत वेगवेगळे अर्थही असतात. या इतर प्रतीकात्मक व्यंजनार्थाकडे प्राकृतिक बुद्धिवाद्यांनी दुर्लक्ष केल्याचे दिसते. या संदर्भात आगरकरांचा 'शहाण्यांचा मूर्खपणा अथवा आमचे प्रेतसंस्कार' आणि श्रीपाद कृष्णांचा 'मरणोत्तर' या दोन लेखांचा थोडा विचार करू. आगरकर लिहितात, 'मनुष्य मेल्यानंतर त्याच्या प्रेताची कांहीं तरी वाट लावलीच पाहिजे, नाहीं तर ते सडून त्याला दुर्गंधी सुटेल, व त्यापाशीं उभे रहावेनासें होईल. तेव्हां ज्याची तुमची मृत्यूनें ताडातोड केली त्याचें शरीर तुम्हांस कितीही प्रिय असलें, आणि त्याच्या संवर्धनार्थ तुम्ही कितीही खर्च व कष्ट केले असले तरी त्याला समाधि देण्याच्या, किंवा तें मूकोत्सेधांत (अथवा निःशब्द मनोऱ्यांत Tower of silence) नेऊन ठेवण्याच्या तयारीस लागलें पाहिजे. मनुष्याच्या सुधारणेंत वाटेल तेवढे फेरफार होवोत, त्याच्या हातीं अमरत्व आल्याशिवाय हा दुःखकारक प्रसंग कोणत्याही रीतीनें त्याला टाळतां येण्यासारखा नाहीं. आतां प्रश्न येव्हढा आहे कीं, हा अनावर प्रसंग कमींत कमी दुःखप्रद कशानें करतां येईल ? आमच्या लोकांत जे अमंगल प्रेतसंस्कार रूढ आहेत ते राहूं दिल्यानें किंवा त्यांना फांटा दिल्यानें ?' (आगरकर, उ. नि. पृ. १४१) कोल्हटकरांच्या **सुदाम्याचे पोहे** मधील पुढील उतारा वाचल्यास हा अनावर प्रसंग किती विपरीत मार्गाने कमीत कमी दुःखदायक करण्याची, त्या काळात प्रचलित असलेल्या धार्मिक, सामाजिक रूढींनी व्यवस्था केली होती हे पाहून वाचकास शरम वाटते. '... ज्यांना परलोकाच्या अस्तित्वाविषयींच शंका आहे, त्यांच्या दृष्टीनेंही उत्तरक्रियादि कर्में श्रेयस्कर आहेत हे पुढील विवेचनावरून दिसून येईल. या कर्मांच्या उत्पादकांचा धार्मिक हेतु होता, त्याप्रमाणे व्यावहारिक हेतूही होता. या हेतूचीं दोन परस्परविरोधी अंगें असून त्या दोन्ही अंगांचा मृताच्या आप्तांच्या कल्याणाशीं प्रत्यक्ष संबंध आहे. त्या आप्तांस आरंभीं जो शोकाचा कढ येतो त्यांत त्यांनीं मग्न होऊं नये, व कालांतरानें त्यांस मृताची जी पूर्ण विस्मृति पडण्याचा संभव असतो ती न पडतां त्यांस त्याचें जन्मभर स्मरण रहावें, हा तो दुहेरी हेतु होय. मृताच्या मरणानंतर त्याच्या वायकोस व मुलांस दुःखाची इतक्या जोराची उसळी येते, कीं तिच्या भरांत त्यांजकडून एखादें अविचाराचें कृत्यही होण्याचा संभव असतो. पण आमच्या शास्त्रकारांनीं त्यांच्यामागें असें कांहीं विधींचें लटांबर लावून दिलें आहे, कीं त्यांत त्या दुःखाचा विचार करण्यास फुरसत मिळत नाहीं. मुमूर्षूच्या आसन्नमरण स्थितींत सुवर्णदान, भूमिदान, गोदान इत्यादि दानें द्यावयाचीं असल्यामुळें, किंवा त्यास आतुरसंन्यास द्यावयाचा असल्यामुळें, त्या धांदलींतच त्यांचें चित्त गढून जातें...... ' (पंचमावृत्ति, रामकृष्ण प्रकाशन मंडळ, मुंबई, १९४६, पृ. ३०३)

येथे क्षणभर थांबून काही प्रश्न उपस्थित करायला हवेत. श्रीपाद कृष्णांनी आपल्या लेखात आपल्या धारदार विडंबनात्मक शैलीत अंत्येष्टीच्या संदर्भातील बरेच तपशील दिले आहेत; ते वाचून जुगुप्सा व राग निर्माण होणे स्वाभाविक आहे. पण यावरून कोणतेच अंत्येष्टीचे विधी नकोत असे म्हणायचे

अनुक्रमणिका

का? अंत्यसंस्कार म्हणजे केवळ एखाद्या निरुपयोगी झालेल्या पदार्थाची 'वाट लावणे' इतकेच समजायचे का? मानवी व्यक्ती म्हणजे नुसता प्राकृतिक पदार्थ नव्हे; माणूस म्हणजे विशिष्ट गुणावगुणांनी संपन्न असे व्यक्तित्व होय; जिवंत असताना हे व्यक्तित्व आपल्या प्रेम, आदर, मित्रत्व–शत्रुत्व इत्यादी भावनांचा विषय होत असते. प्राण गेल्यानंतरही **मानवी** व्यक्तित्वाचा गंध त्या देहाभोवती रेंगाळत असतो. म्हणून त्यांची 'वाट लावण्या'ची भाषा करणे हे मानवी जीवनव्यवहारात पुरेशी मर्मदृष्टी प्राप्त झालेली नसल्याचे लक्षण आहे. मृताच्या आत्म्याचे पुढे काय होते हा प्रश्न आपण बाजूला ठेवू. मृताच्या आप्तेष्टांचे, त्यांच्या भावनांचे नियमन कसे करायचे, ते सर्वांत कमी क्लेशदायक कसे होईल, मागे उरलेल्यांचा जीवनौघ सुरळीत राहाण्याच्या प्रक्रियेला उपकारक ठरेल असे काय करायला हवे हा आपल्या पुढचा खरा प्रश्न आहे. येथे प्रतीकात्मकतेची गरज भासते. या संदर्भात स. ह. देशपांडे यांच्या **शारद्वत**– (सुपर्ण प्रकाशन, पुणे, १९८६) मधील 'रॅशनॅलिस्ट' या लेखातील पृ. २० वरील पुढील उतारा उद्बोधक ठरेल: निरनिराळी मरणं निरनिराळ्या रीतींनी व्याकूळ करतात. शहांचं (: प्रा. अ. भि. शहांचे) मरण दुःखाबरोबर भकास करणारं होतं. शहांचं और्ध्वदैहिकही या भकासपणात प्रतीकात्मक रीतीनं भर घालणारं होतं. मृत्यू शहांचाच असल्यामुळं अर्थात धार्मिक संस्कार नव्हते, पण पाश्चात्त्य पद्धतीची भाषणंही नव्हती. वीजदाहिनीत देह जाताच तो निमिषमात्रात कापरासारखा जळून जातो आणि मानवी क्षणभंगुरत्व मनावर अधिकच ठसून त्यावर संस्कार उरतो सर्वभक्षक ज्वाळांचा. चिता तेवत राहते; उलट वीजदाहिनी जणू काय 'विल्हेवाट' लावते. जुने 'खुळे' संस्कार असोत वा अंत्यसमयीन भाषणं असोत, ती माणसाचं माणूसपण वजावून सांगतात. एका बाजूला एका व्यक्तीचं जीवन संपुष्टात आलेलं असतं आणि दुसऱ्या बाजूला तिचं चिरंजीवित्व ठसविण्याचा तसं पाहिलं तर क्षीण पण अर्थपूर्ण प्रयत्न केला जात असतो. पण शहांची मर्जी! परिणामी युद्धभूमीवर मृत्यू पावलेल्या सैनिकाचं तडकाफडकी दफन करून टाकतात तसं शहांचं दहन झालं.

Not a drum was heard,
nor a funeral note,
As his corpse to the ramparts
we hurried.

हा भकासपणा एकूण भकासपणाचं प्रतीक होतं.' याच प्रसंगीच्या भकासपणाबद्दल तेथून निघताना खाजगी संभाषणात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी असे म्हणाल्याचे स्मरते, 'यासाठीच श्राद्धादींची आवश्यकता भासते. श्राद्ध म्हणजे जीवनावरील श्रद्धा!'

मृत्यूचा प्रसंगच असा असतो की तो आपल्याला –निदान संवेदनाशील माणसांना– माणसाच्या एकूण विश्वाशी असलेल्या संबंधाचा पुनर्विचार करायला भाग पाडतो. ट्रॅजेडीचा अनुभव व प्रत्यक्ष जीवनातील मूल्ययुक्त अनुभव यांच्यातील सीमारेषा ज्या जागांवर पुसल्या जातात त्यांत मृत्यूच्या अनुभवाचा समावेश आय. ए. रिचर्ड्सने का केला असावा हे सहज समजण्यासारखे आहे. मृत्यूच्या घटनेनंतर जगाविषयी, –एकूण विश्वसमष्टीबद्दल व मानवजातीबद्दल– घेता येतील आणि ज्यांच्यामुळे राहिलेल्यांचे जीवन मूल्ययुक्त करता येईल असे दृष्टिकोण मिल्टन, शेली, टेनिसन हे आपल्या विलापिकांमध्ये (एलेजी) देतात; यातच त्यांचे चांगलेपण/मोठेपण आहे. एका वेगळ्या वाङ्मयप्रकारातले मराठीतील उदाहरण द्यायचे तर **सरहद्द**मध्ये मुक्तिबोधांनी चित्रित केलेल्या अक्काच्या दहनानंतरच्या प्रसंगाकडे बोट दाखविता येईल. ज्यांना जुन्या मताचे लोक म्हणण्यात येते ते मृत सवाष्ण बाईला हिरवे लुगडे नेसवतात; ज्यांना नव्या मताचे लोक म्हणण्यात येते ते निष्ठावंत मार्क्सवादी आपल्या मृत कॉम्रेडचा देह लाल निशाणात गुंडाळतात. प्रयोजन एकच, मार्ग वेगळे; बहुसंख्याकांना प्रतीकात्मकता हवी असते ती नामकरणात, विवाहात, एकसष्टी साजरी करण्यात, निरोप-समारंभात हमखास दिसते. या उदाहरणांवरून असे स्पष्ट दिसते की सर्व मानवी व्यवहारांचे, मूल्यांचे, जीवनप्रकारांचे नियमन केव्हातरी केवल प्राकृतिक बुद्धिवादाने करता येईल हा विश्वास अस्थानी आहे. जाणिवेबरोबर नेणिवेचेही नियमन करण्यासाठी अशी प्रतीके लागतात की ज्यांच्यामुळे मानवी व्यक्तित्वाच्या सर्व पैलूंची काळजी घेतली

जाईल. केवल प्राकृतिक बुद्धिवादी अशी सर्वगामी प्रतीके देऊ शकत नाहीत. कारण त्यांच्या हातात अक्षतांचे रूपांतर फक्त भातासाठी वैरण्यात येणाऱ्या तांदुळात होते. (सर्वच धान्यांच्या अक्षता बनवाव्यात असे दुसऱ्या टोकाचे मत मी मांडत नाही हे मुद्दाम सांगायला हवे.)

प्राकृतिक बुद्धिवादाने आपल्या संवेदनशीलतेला, मूल्यव्यवस्थेला, एकूण जीवनाच्या समग्र आकलनाला, जीवनदर्शनाला तडा गेला आहे. तो सांधण्यात आपल्या लेखकांना, विचारवंतांना अजून यश मिळालेले नाही. आपण जर रानडे, गांधी, विनोबा, आंबेडकर यांच्या धर्माधिष्ठित मार्गाने गेलो असतो तर ते मिळणे शक्य होते– मार्क्सवाद्यांनी योग्य दिशेने पावले टाकली असती आणि आपल्या संस्कारित विचारप्रणालीने सर्व वातावरण भारून टाकले असते तर जे युग निर्माण झाले असते त्यातही ते मिळू शकले असते. पण ते झाले नाही. त्यामुळे एकजीवीकरणाऐवजी सर्वत्र तुकडे-जोड झाल्याचेच फक्त दिसते. **पण लक्ष्यात कोण घेतो** ? मध्ये हरिभाऊंना दुष्ट सामाजिक रूढींमुळे निर्माण झालेले दुःख दिसते; पण शंकरमामंजींच्या निमित्ताने मूलभूत मानवी दुष्टतेविषयी व विश्वरचनेतील या दुष्टतेच्या स्थानाविषयी कोणताही अतिभौतिक प्रश्न सुचत नाही. श्रीपाद कृष्ण आपल्या नाटकात विधवा-विवाह झाल्याचे दाखवितात; त्याच्या समर्थनार्थ चांगला युक्तिवाद करतात; पण रहस्यमय कथानकरचना इत्यादींच्या मार्फत ते स्वप्नील रोमँटिक वातावरणही निर्माण करू पाहतात. राम गणेश पतिव्रतांचा स्वार्थत्याग, पुण्यशीलतेचे सामर्थ्य यांविषयींच्या साचेबंद प्रतिक्रियांचा भरपूर उपयोग करतात; पण त्याचबरोबर अधूनमधून अचानकपणे सामाजिक अन्यायपरिहाराविषयीही बोलतात. याचे एक चांगले उदाहरण **एकच प्याला**च्या तिसऱ्या अंकाच्या तिसऱ्या प्रवेशात मिळते. प्रवेशाच्या सुरुवातीला भगीरथ व शरद हे दोघे विधवांच्या वाईट स्थितीविषयी बोलत असल्याचे दाखविले आहे. तितक्यात अचानक रामलाल येतो; सुधाकर दारूच्या आहारी गेल्याचे ऐकून तो फार बेचैन झालेला आहे, तो म्हणतो, ' भगीरथ, पद्माकराला आणि बाबासाहेबांना आताच्या आता एक तार कर की असाल तसे निघून या म्हणून ... आणखी शरद् याच पावली तूं घरीं जा आणि गीता तुमच्या घरीं गेली आहे, तिला आपल्या घरी ठेवून घे ! ' त्याप्रमाणे शरद् तत्काळ घरी जातो. पण भगीरथ विचारतो, 'तार आताच करून येऊं का ?' त्यावर रामलाल म्हणतो, 'इतकी कांहीं घाई नाहीं. आणखी थोडया वेळानं केलीस तरी चालेल. ' याचा फायदा घेऊन भगीरथ रामलालला विनंती करतो, 'मग भाईसाहेब, तितक्या वेळांत कालचा विषय पुरा करून टाकानात ? ... लोककल्याणाचा मार्ग कोणता तें सांगितलं नाहींत.– ' यावर रामलाल लोककल्याणावर भलेमोठे व्याख्यान देतो; आणि मग सुधाकराची अचानक आठवण आल्यासारखा म्हणतो, ' चल भगीरथ, सध्या आपलं दुर्दैव सुधाकराच्या व्यसनाशी संलग्न झाले आहें. मी देतो तेवढी तार पद्माकराला पाठीव. चल लवकर ! ' (**संपूर्ण गडकरी**, खंड पहिला, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई, १९८४, पृ. ३९१–९३)

बेन्थॅम-मिलच्या प्रभावामुळे जो प्राकृतिक बुद्धिवाद आपल्याकडे आला त्यामुळे आपल्या संवेदनशीलतेला कसा तडा गेला त्याचा विचार आपण आतापर्यंत केला. उपयुक्ततावादी तत्त्वप्रणालीचा दुसरा भाग म्हणजे व्यक्तिवाद. आपण याआधी पाहिल्याप्रमाणे १९व्या शतकात इंग्लंडचे आर्थिक स्वरूप १६व्या–१७व्या शतकातील स्वरूपापेक्षा खूपच बदलले होते. औद्योगिक क्रांतीनंतर इंग्लंड हा नुसता व्यापारी देश राहिलेला नव्हता; तो आता क्रयवस्तूंचे उत्पादन करणाऱ्या उद्योजकांचा देश झाला होता. एके ठिकाणी कमी भावात विकत घेतलेल्या वस्तू दुसऱ्या ठिकाणी जास्त भावात विकणे यात त्याला आता फारसा रस नव्हता. इंग्रजी उद्योजकांनी ज्यांचे उत्पादन केले आहे त्या क्रयवस्तूंसाठी नव्या बाजारपेठांची त्याला गरज होती. प्रत्येक उद्योजकाला उत्पादनात व विक्रयात संपूर्ण स्वातंत्र्य हवे होते. मक्तेदारी, सरकार व इतर संस्था यांचे निर्बंध नको होते. व्यक्तिस्वातंत्र्य, कायद्याच्या संदर्भात व्यक्तिव्यक्तींमधील समानता (निदान घोषणेपुरती), बंधुभाव, या सर्वांना पोषक अशी लोकशाही राज्यव्यवस्था, या मूल्यांचा औद्योगिक भांडवलशाहीने जोराचा पुरस्कार केला.

एतद्देशीय अर्थव्यवस्थेच्या दडपणामुळे भारतीयांनी ही मूल्ये स्वीकारली असे नाही. येथे काही प्रमाणात क्रयवस्तूंचे उत्पादन होत होते; पण औद्योगिक क्रांतीच्या अभावी येथील उत्पादक हा औद्योगिक उद्योजक बनलेला नव्हता. म्हणून असे म्हणावे लागते की वर उल्लेखिलेली मूल्ये येथील जमिनीतून वर आलेली नव्हती. आंग्ल-विद्या-प्रसारक संस्थांच्या फुलदाण्यांमध्ये मनी-प्लँटप्रमाणे ती येथे जगत होती. औद्योगिक क्षेत्रातील व्यक्तिवाद येथे येणे ब्रिटिश सरकारच्या आर्थिक धोरणांमुळे शक्य नव्हते. सुरुवातीपासून जवळजवळ १९३० पर्यंत ब्रिटिश सरकारने येथील उद्योजकांना प्रोत्साहक ठरेल असे पुरेसे जकातविषयक संरक्षण दिले नाही. खुला व्यापार, उद्योजकांना अनिर्बंध स्वातंत्र्य हे त्यांचे स्वतःच्या देशात राबविले जात असलेले धोरण असल्याने त्यांनी तेच धोरण भारतालाही लागू केले यात नवल नाही. ते भारताचे खरे हितचिंतक असते तर भारतासाठी त्यांनी वेगळी धोरणे स्वीकारली असती. पण जेत्या राष्ट्राकडून जित राष्ट्राने कसल्याही अपेक्षा बाळगणे चूक असते. तेथील मध्यमवर्गाने (= मुख्यतः भांडवलदार वर्गाने) पुरस्कारिलेली मूल्ये येथील मध्यमवर्गाने (= मुख्यतः आर्थिक दृष्टचा मध्यम स्थितीतल्या आंग्लविद्याविभूषित पांढरपेशा नोकरदार वर्गाने) स्वीकारली. (त्याला ती आकर्षक वाटली असल्याचे आपण याआधी पाहिलेच आहे.) पण जेव्हा येथे उद्योजकांना वाव मिळू लागला, सामान्यपणे दुसऱ्या महायुद्धानंतर ते जेव्हा मुक्तपणे आर्थिक स्पर्धेत उतरले तेव्हा लिबरॅलिझममध्ये अंतर्भूत असलेल्या व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या काळचा बाजूचा आपल्याला प्रथमच खरा परिचय होऊ लागला. आपआपल्या आर्थिक अभ्युदयासाठी इतर देशांमध्ये वेगवेगळ्या वेळी घडलेल्या घटना आपल्याकडे एकदमच होऊ लागल्याचे दिसते. आदिम भांडवल-संचय (प्रिमिटिव्ह कॅपिटल अॅक्युम्युलेशन), उत्पादनातील मक्तेदारी, छोटचा उद्योजकांच्या संख्येतील वाढ, शेतीच्या क्षेत्रात भांडवलशाहीचा ठोसपणे झालेला प्रवेश, वेतनावर काम करणाऱ्या शेतमजुरांच्या संख्येत झालेली वाढ आणि ते संघटित नसल्यामुळे त्यांची सध्याची व वाढणारी दुरवस्था या सर्व गोष्टी आपल्याभोवती एक भीषण नृत्य करीत असल्यासारखे वाटावे अशी आपली आजची परिस्थिती आहे. परंपरागत रूढींच्या, श्रेणिव्यवस्थेपासून सुटका म्हणजे स्वातंत्र्य असे मानले तर सर्वांना स्वातंत्र्य मिळाले असे मान्य करायला हवे. पण ज्यांच्या हाती क्रयवस्तूंच्या उत्पादनाची साधने होती त्यांना मिळालेले अतिरिक्त मूल्य खिशात टाकण्याचे अनिर्बंध स्वातंत्र्य व ज्यांच्याजवळ फक्त श्रमशक्ती होती त्यांना ती वापरण्याचे अनिर्बंध स्वातंत्र्य ही एक नव्हेत; आणि अनिर्बंध स्वातंत्र्याच्या संदर्भात या दोहोंना मिळालेली समानता ही फक्त भासरूपी असते. या दोन वर्गातील संघर्ष काही प्रमाणात भा. वि. वरेरकरांच्या वाङ्मयकृतींत दाखविला गेला हे खरे; पण **सोन्याचा कळस** मधील विठू, कृष्णा व बिजली यांच्यातील संबंधांना वरील वर्गसंघर्षाचे प्रतीक मानणे हा स्वप्नील रोमँटिसिझमचा भाग झाला. या संघर्षाचे, सुलभीकरण, रोमँटिसिझम, आक्रस्ताळीपणा टाळून केलेल्या प्रभावी चित्रणासाठी नारायण सुर्व्यांपर्यंत थांबावे लागले; दुसऱ्या क्षेत्रात लक्ष्मण मान्यांपर्यंत वाट पाहावी लागली. एकत्र कुटुंबपद्धती ही परिस्थितीच्या रेटचामुळे मोडली. ' हम दो, हमारे दो ' ही कुटुंबपद्धती मुंबईसारख्या ऑक्टोपसप्रमाणे भरमसाट वाढणाऱ्या औद्योगिक शहरात येणे अपरिहार्य होते; पण आता ती पद्धती खिळखिळी झाली आहे, आणि माणसांचे अण्वीकरण (अॅटमायझेशन) होऊ लागले आहे; याचे प्रभावी चित्रण गौरी देशपांडे, विलास सारंग यांसारख्या हाताच्या बोटांवर मोजता येतील अशा लेखकांपुरतेच का मर्यादित राहावे ? व्यक्तिवादातून माणसाचे अण्वीकरण होते, सुखवादातून व्यक्तीपुरता मर्यादित असा सुखलालसावाद निर्माण होतो याचे प्रत्ययकारी चित्रण जेवढचा प्रमाणात अपेक्षित आहे तेवढचा प्रमाणात का निर्माण होत नाही ? निराशावादी, भयाकुल मनःस्थितीतून केलेले मर्ढेकरी जीवनदर्शन एकोणीसशे पन्नाशीत लोकप्रिय होण्यासारखी परिस्थिती नव्हती, पण तरीही ते झाले; आज अगदी टोकाला जाणारे बेकेट-काफकाप्रणीत जीवनदर्शन सार्वत्रिक होण्यासारखी परिस्थिती निर्माण झाली आहे; पण तसे जीवनदर्शन निर्माण का होत नाही? आजच्या जीवनातील अनाकलनीयता एका विशिष्ट

दृष्टिकोणातून दाखविलेली फक्त अरुण साधू-सारख्या थोड्याशा लेखकांपुरतीच मर्यादित का असावी ? आपले साहित्यिक **आपल्या** समाजाकडे केव्हा बघणार– त्याचे स्थिरबुद्धीने आणि साकल्याने दर्शन घेण्याचे धैर्य त्यांच्यात केव्हा येणार ? या संदर्भात कमल देसाईंच्या 'अंधारयज्ञ', 'महादेववाडी'-सारख्या कथा, त्यांच्या लघुकादंबऱ्या, शांतारामांनी लिहिलेल्या 'घर', 'विवस्त्र', 'रती खन्ना' यांसारख्या कथा, मुक्तिबोधांच्या कादंबऱ्या व (ढोबळ क्रांतिकविता सोडून इतर) कविता पाहाण्या-सारख्या आहेत. (मी या तीन लेखकांवर नुकतेच आणि याच पुस्तक-मालिकेत लिहिले असल्याने हे निर्देश चटकन पडताळून पाहाता येतील.) पण परिस्थितीची भयावहता इतकी प्रचंड आहे की इतके अल्प प्रमाणातले चित्रण कसे पुरे पडणार ? इतर प्रकारच्या गुळगुळीत किंवा सनसनाटी जीवन-चित्रणाच्या प्रचंड लोंढ्यापुढे त्याचा काय पाड लागणार ?

ग्रामीण भागांत काय घडत होते व आहे याचे भान स्वतःला ग्रामीण म्हणविणाऱ्या लेखकांना तरी आहे की नाही याची शंका वाटते. कंपनी सरकारने १९ व्या शतकाच्या आरंभाला एक नवी सारापद्धती व न्यायनिवाडापद्धती अमलात आणली. महाराष्ट्रात एकप्रकारची रयतवारी पद्धती शिवकालापासून– कदाचित त्याच्याही आधीपासून अस्तित्वात होती. प्रत्येक शेतकऱ्याची जमीन ही जरी सारा ठरविण्या-साठी आर्थिक एकक म्हणून बघितली जात असली, तरी खेड्यातील शेतांचा एकूण सारा भरण्याची जबाबदारी संपूर्ण खेड्यावर पडत असे. हा सारा कोणी किती भरायचा हे खेड्यातले लोक परस्पर-सामंजस्याच्या पायावर ठरवत असत. त्यात लव-चीकपणा असे; सधन शेतकरी स्वतःकडे साऱ्याचा वाजवीपेक्षा कमी हिस्सा घेण्याचे प्रकार घडत नसत. तो आपल्या मानाप्रमाणे, अधिकाराप्रमाणे आपण होऊन आपल्याला उचित ठरेल असा हिस्सा देत असे. परिणामी खेड्यातील शेतकरी मोठ्या प्रमाणात भांडवल-संचय करू शकत नसला तरी खेड्यातील लोकांमध्ये एकोप्याची भावना मोठ्या प्रमाणावर होती. अवर्षणादी संकटे सोडली तर शेतकऱ्याचे दरिद्रीकरण (पॉपरायझेशन) होण्याचे कारण नव्हते. वाणी सावकार आपल्या शेतकरी ऋणकोची जमीन बळकावू शकत नसे. कारण सर्व तंटे ज्या पंचायतीकडे जात त्यांतील बहुसंख्य सभा-सद हे शेतकरी असल्याने ते ऋणकोची जमीन वाचवीत. पण ब्रिटिशांच्या रयतवारी पद्धतीत खेडे नव्हे तर प्रत्येक जमीनधारक हा साऱ्याच्या संदर्भातील आर्थिक एकक ठरला. उपयुक्ततावादी ब्रिटिश राज्यकर्ते रिकार्डो या अर्थशास्त्रज्ञाच्या (रेन्टच्या) सिद्धांतावर पूर्णपणे अवलंबून होते. या सिद्धांतानुसार जमीन ही राजाच्या/राज्ययंत्रणेच्या मालकीची असते. कसणारा शेतकरी चांगले पीक येण्यासाठी बी-बियाणे, खत इत्यादी वापरतो, बैल, नांगर यांच्या साहाय्याने श्रम करतो. याचा योग्य तो मोबदला त्याला मिळणे न्याय्यच होईल. त्याने पिकविलेल्या मालाची जी किंमत येईल, तिच्यातून कसणाऱ्याचा मोबदला वगळला की जी अधिकची संपत्ती, मूल्य– निराळ्या शब्दांत सांगायचे तर 'झालेला नफा'– निर्माण होतो तो कोठून आला? तो जमिनीच्या सुपीकतेमुळे निर्माण झाला. सुपीकता-नापीकता यांचे श्रेय कसणाऱ्याकडे जात नाही; वरील गोष्टी निसर्गानेच जमिनीला दिलेल्या गोष्टी आहेत. जमीन सरकारच्या मालकीची असल्याने जमिनीच्या अंगभूत गुणांमुळे जे अधिकचे उत्पादन होते, ते संपूर्णपणे आपल्याकडे घेण्याचा सरकारला हक्कच आहे. असा ब्रिटिश उपयुक्ततावादी राज्य-कर्त्यांचा ॲडम स्मिथ–रिकार्डो–प्रणीत अर्थशास्त्रा-वर आधारलेला दावा होता. सरकारने पण हे अतिरिक्त उत्पन्न १०० टक्के घेतले नाही; पण ५०-६० टक्के घेतले. जेथे १००टक्के घेणे न्याय्य ठरते तेथे ५० टक्के घेणे निश्चितच न्याय्य ठरते, असा युक्तिवाद करून ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी शेतसारा प्रचंड प्रमाणात वाढवला. तो देण्यासाठी शेतकऱ्याने कर्ज काढले व ते फेडू शकण्यात त्याला अपयश आले की शेतकऱ्याची जमीन सावकाराकडे जाऊ लागली. कारण ब्रिटिश न्याय-पद्धतीत पंचा-यतीला काहीच महत्त्व उरले नव्हते. तेव्हा गरीब शेतकऱ्याला कोणी त्राताच राहिला नव्हता. उदार-मतवादी, व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी ब्रिटिशांनी शेत-साऱ्याची जी नवी पद्धत महाराष्ट्रावर लादली तिचा परिणाम शेतकऱ्यांच्या दरिद्रीकरणात दिसू लागला.

बहुसंख्य शेतकरी स्वतंत्र पण दरिद्री झाला. शेत हातचे गेल्यामुळे तो आता आपली श्रमशक्ती विकायला पूर्णपणे स्वतंत्र झाला १८७५चे जे शेतकऱ्यांचे उठाव–दंगे झाले त्यांचे प्रमुख कारण हेच होते. १९ व्या शतकातील शेतकऱ्यांच्या दुरवस्थेविषयी लिहिताना ब्रिटिश सरकारच्या या नव्या आर्थिक धोरणाचा उल्लेख त्या काळातील वैचारिक गद्यात सापडतो. (१८८१ मध्ये **ग्रामरचना** लिहिणारे) लोकहितवादी, रानडे, टिळक इत्यादींच्या लिखाणाचा उदाहरणादाखल उल्लेख करता येईल.

तत्कालीन ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना येथील शेतकऱ्यांना हेतुतः दरिद्री करायचे नव्हते. ब्रिटनमध्ये तयार झालेला माल विकत घेण्याची ऐपत नव्या सरकारी धोरणामुळे येथील शेतकऱ्यांत निर्माण होईल असे त्यांना वाटले होते. लागवडीची व साऱ्याची जबाबदारी कसणाऱ्या व्यक्तींवर व्यक्ती म्हणून टाकली की ते भांडवल-संचय करू लागतील, त्यांना परदेशी तयार माल विकत घेण्याची ऐपत येईल असा त्यांचा अंदाज होता. पण इंग्लंडमध्ये एनक्लोजर्सच्या काळात जे झाले नेमके तेच येथे झाले. बहुसंख्य शेतकऱ्यांच्या जमिनी त्यांच्या हातातून गेल्या. आपल्या धोरणाचा विपरीत परिणाम होत आहे हे बऱ्याच उशीरा लक्षात आल्यावर सरकारने क्रेडिट सोसायटचा, सहकारी सोसायटचा यांच्या स्थापनेला प्रोत्साहन दिले. पण त्यांचा फायदा श्रीमंत शेतकरी वर्गालाच मिळाला; बहुसंख्य गरीब शेतकरी जास्त-जास्त नाडला जाऊ लागला. आजच्याही सहकारी संस्थांचा फायदा श्रीमंत शेतकऱ्यांना झाला व होतो. हरित क्रांतीमुळे ग्रामीण जनतेचे ध्रुवीकरण झाले असून श्रीमंत व गरीब शेतकऱ्यांमधील दरी मोठी झाली आहे. या सर्व झपाट्याने बदलणाऱ्या ग्रामीण जनतेचे प्रत्ययकारी चित्रण स्वतःला ग्रामीण म्हणविणाऱ्या साहित्यिकांकडून अपेक्षित होते. पण साचेबंद चित्रणापलीकडे गेलेले असे चांगले ग्रामीण साहित्यिक अपेक्षित असलेल्या प्रमाणात निर्माण झाले आहेत का ? गावाकडला श्रीमंत शेतकरी व शहरातला श्रीमंत माणूस, आणि दोन्ही ठिकाणचे दरिद्री लोक यांच्यात फरक करायचे कोणतेही वैध कारण दिसत नाही. याची खास नोंद घ्यायला हवी. कारण श्रीमंत शेतकऱ्यांच्या बळावर साहित्यिक माध्यमे, संस्था, सम्मेलने आपल्या हातात ठेवण्याचे प्रकार सुरू झाले आहेत. केवळ ग्रामीणतेमुळे पुरोगामित्व इत्यादी प्राप्त होत नसते इतके लक्षात ठेवले तरी खूप झाले.

उपयुक्ततावादात अंतर्भूत असलेल्या प्राकृतिक बुद्धिवादाचे, व्यक्तिवादाचे व सुखवादाचे काय करायचे हा आपल्या सर्वांपुढचा प्रश्न आहे. यांपैकी बुद्धिवादाची व सुखवादाची चर्चा आपण या आधी केली आहे. उरलेल्या दोन प्रश्नांच्या बाबतीत आपल्यासमोर वेगवेगळी विचारप्रतिमाने (मॉडेल्स) आहेत. दोन्हींत व्यक्ती व समष्टी यांच्यातील संबंधांना महत्त्वाचे स्थान आहे. उपयुक्ततावाद सुट्या व्यक्तींपासून सुरुवात करून समष्टीकडे जाऊ पाहातो; हेगेल-मार्क्सवादी तात्त्विक परंपरा सुट्या व्यक्तीपासून सुरवात करूच शकत नाही; कोणत्याही व्यक्तीचे अस्तित्व व तिचे गुणविशेष तिला तिच्या समष्टीमध्ये असलेल्या स्थानामुळे प्राप्त होतात असा त्यांचा मूलभूत सिद्धांत आहे. वरीलपैकी पहिले विचारप्रतिमान आपल्या फार परिचयातले आहे. दुसरे विचारप्रतिमान हे विशिष्टसंपृक्त सामान्याचे (कॉंक्रीट युनिव्हर्सल) आहे. अमूर्त सामान्यात विशिष्टे उल्लंघलेली असतात; गोत्व म्हणजे काय हे सांगताना गाय या वर्गात अंतर्भूत असलेल्या अनेक उपवर्गातील वेगळेपण बाजूला सारून या सर्व उपवर्गात जे समान आहे त्यावरच लक्ष केंद्रित केले की अमूर्त सामान्य मिळते. हेगेल-मार्क्सवाद्यांच्या मते वेगवेगळ्या उपवर्गातील वैशिष्ट्ये सामान्यात अंतर्भूत केली की सामान्याची संपन्नता वाढते. आजूबाजूच्या जगाला माया म्हणून नाकारणाऱ्यांचे ब्रह्मरूप सामान्य हे अमूर्त सामान्य होय. सर्व जगाचा अंतर्भाव करणारे हेगेलचे विश्वचैतन्य (ॲब्सोल्यूट) हे विशिष्टसंपृक्त सामान्य होय. विशिष्टसंपृक्त सामान्यातील घटक जितके संपन्न असतील तितकी सामान्याची संपन्नता वाढते. श्रमविभाजनाच्या तत्त्वावर आधारलेल्या उत्पादनपद्धतीत प्रत्येक व्यक्ती एखाद्या विशिष्ट चाकोरीत कायमची अडकण्याची शक्यता आहे याची मार्क्सला कल्पना असल्याने उत्पादनासाठी अटळपणे द्यावा लागतो तो वेळ कमीत कमी करून इतर सर्व वेळात प्रत्येक व्यक्तीला ज्या ज्या क्षेत्रात रस व

गती असेल त्यात कार्य करण्यासाठी आपल्या आदर्शांत मार्क्सने भरपूर अवसर ठेवला होता.

आपल्या देशातील परिस्थिती, विशेषतः असंघटित व आर्थिकदृष्टचा दुबळचा अशा लक्षावधी लोकांपुढे असलेले उपासमारीचे संकट, लक्षात घेता व्यक्तिनिष्ठ उपयुक्ततावादापेक्षा मार्क्सवादाचे आकर्षण आपल्याला वाटणे साहजिक आहे. पण येथे दोन गोष्टी लक्षात ठेवल्या पाहिजेत. एक म्हणजे मार्क्सला अभिप्रेत असलेला समाज समाजवादी राष्ट्रांमध्ये देखील अजून निर्माण झालेला नाही; विशिष्टसंपृक्त सामान्याच्या ऐवजी फक्त अमूर्त सामान्याची निर्मितीच आतापर्यंत तरी होऊ शकली आहे. दुसरे असे की रशिया, चीन यांसारखी राष्ट्रे नवे मार्ग चोखाळू पाहात आहेत की काय असा संशय येण्यासारखी परिस्थिती निर्माण झाली आहे.

मार्क्सवादी व उपयुक्ततावादी या दोघांबद्दल एक गोष्ट नमूद करायलाच हवी. दोन्ही पंथांत इच्छांवर ताबा ठेवण्याची तात्विक सोय नाही किंवा आदेश नाही. माणसाच्या इच्छा अमर्याद आहेत. जास्तीत जास्त इच्छांची तृप्ती हेच साध्य डोळचासमोर ठेवले तर नैसर्गिक संपत्तीची, प्राकृतिक विज्ञानाने उद्दाम झालेला मानव अफाट उधळपट्टी करील यात शंका नाही. निसर्गाने मानवावर सूड घ्यायला सुरुवात केली आहे. अशा वेळी चित्तवृत्तिनिरोधाचा विचार करायला नको का ?

आज आपण संग्राहक समाजाचे (ॲक्विझिटिव्ह सोसायटी) सभासद आहोत. ब्रिटिशपूर्व महाराष्ट्राचे वर्णन असंग्राहक समाज (नॉन-ॲक्विझिटिव्ह सोसायटी) असे करावे लागेल. राजेरजवाडे श्रीमंत होण्याचा प्रयत्न करीत होते हे खरे. पण खेडचाला किंवा छोटचा गावाला जर एकक मानले तर तेथील समाजाला वरील वर्णन लागू पडेल असे वाटते. तेथील श्रीमंत-गरिबांमधले अंतर फार नव्हते. तसेच परस्परसामंजस्याचे वातावरण होते; लोक एकमेकांना संभाळून घेत असत. जातिजातींमधील तणाव दूर करायला वारकरी संप्रदाय होताच. श्रीमंत-गरीब यांच्यातील अंतर फार नव्हते, याचा अर्थ सर्वच जण कसेबसे जगत होते असा नाही. १८ व्या शतकातील महाराष्ट्रात सर्वांत जास्त जमीन लागवडीखाला होती; आणि येथील दर एकरी उत्पादन जगातील इतर कोणत्याही देशाशी बरोबरी करील असे होते असे फुकाझावा, दिवेकर यांच्यासारखे आर्थिक इतिहासकार सांगतात. भारतातील काही भागातून शेतीची अवजारे नमुन्यासाठी परदेशी नेण्यात येत असत असे धरमपाल यांच्यासारखे संशोधक म्हणतात, ते असेही सांगतात की ब्रिटिशपूर्व काळातील जनतेच्या गरजा भागविण्यासाठी लागणारे तंत्रज्ञान भारतात उपलब्ध होते, दक्षिणेकडे साक्षरतेचे प्रमाण ब्रिटिशकालीन भारतातल्या पेक्षा जास्त होते, मद्रासकडे हे प्रमाण स्त्रिया व दलित यांच्यामध्येही चांगले होते. या सर्वासाठी त्यांनी जरूर तो पुरावा सादर केला आहे. या सर्व नव्या माहितीची चिकित्सा केल्यावर ती स्वीकारणीय ठरली, तर असे म्हणावे लागेल की ब्रिटिशपूर्व काळातील येथील समाज रानटी, दरिद्री, अडाणी असा मुळीच नव्हता. त्या काळातील माणूसही आपली स्थिती सुधारण्याचा प्रयत्न करीत असला, तरी एका मर्यादेपलीकडे सधन होण्याचा प्रयत्न करीत नसावा; कारण त्याच्यासमोर आजच्या प्रगत (?) समाजापेक्षा वेगळा असा आदर्श असावा असे वाटण्यास जागा आहे.

पण त्यांना आदर्श वाटणारा तो समाज कितीही चांगला होता असे सिद्ध झाले तरी त्याचे मूळ स्वरूपात पुनरुज्जीवन करणे आज अशक्य आहे. आजचे जवळजवळ सर्व देश संग्राहक वृत्तीच्या अधीन झालेले आहेत; आपणही त्यात आहोत. आजची परिस्थिती जमेला धरूनच आपल्याला मूल्ययुक्त जीवनाचा मार्ग शोधायचा आहे. हे नुसते सामाजिक विज्ञानांचे काम नाही. ते आपले सर्वांचेच काम आहे. त्यासाठी आपल्याला विज्ञानांची जशी मदत लागणार आहे तशी साहित्यिकांचीही लागणार आहे; आणि या दोहोंना एकमेकांची मदत लागणार आहे. काव्य हे इतिहासापेक्षा तत्त्वज्ञानाच्या, शास्त्राच्या जास्त जवळ जाणारे आहे, असे ॲरिस्टॉटलने म्हटले आहे; पण काव्य व तत्त्वज्ञान किंवा शास्त्र यांच्यात त्याने एकात्मता कल्पिलेली नाही. ॲरिस्टॉटलच्या काळातील इतिहासाची जागा आजकालच्या वृत्तपत्रे, रेडिओ, टेलिव्हिजन इत्यादी माध्यमांनी घेतली आहे. त्यांच्या मार्फत जीवनातील विशिष्टांबद्दलची माहिती

अनुक्रमणिका

तुकड्यातुकड्यांनी मिळते. हे सर्व तुकडे व्यवस्थितपणे एकत्र आणले तर त्यांची संगती लागू शकते. शास्त्रज्ञ, तत्त्वज्ञ हे काम करतो, आणि या सर्व तुकड्यांना बाजूला सारून, पण त्यांच्याच आधारे, अमूर्ततेच्या पातळीवर एखादा सिद्धांत मांडतो. साहित्यिक या दोन पातळ्यांच्या मध्यभागी काम करतो. 'बॅरेट्स ऑफ विम्पल स्ट्रीट' या नाटकातील एलिझाबेथचे काम करण्यासाठी ऊर्मिला नावाच्या एका शिक्षिकेला पाचारण करण्यात येते. हे काम ती कसे करते हे दाखवितांना कमल देसाई आपल्या 'तिळा बंद' मध्ये 'मी'पणाचा प्रश्न मनोवैज्ञानिक व अतिभौतिकीय पातळीवर सोडविण्याचा प्रयत्न करीत आहेत, या पातळ्यांवरून काही मर्मदृष्टी सुचवीत आहेत असे जाणवते. शांतारामांच्या 'जमिनीवरची माणसे', "धर्म', 'उद्रेक', 'रती खन्ना' या एका दृष्टीने पाहाता विशिष्ट स्त्रियांबद्दलच्या कथा आहेत; पण त्यांच्यामार्फत एक व्यक्ति-समष्टी-संबंधाबद्दलचा प्रश्न हाताळला जातो आहे, स्त्री-स्वातंत्र्याच्या प्रश्नाची एका आपल्याला अपरिचित असलेल्या मार्गाने उकल होते आहे, हे वाचकाच्या हळूहळू लक्षात येऊ लागते. मुक्तिबोधांच्या कादंबऱ्या विश्वासची कथा सांगत आहेत असे प्रथमदर्शनी वाटते; पण जास्त विचार केल्यावर असे लक्षात येते की ही कोण्या एका व्यक्तीची कथा नसून बऱ्याच मोठ्या आवाक्याचे व्यक्ति-समष्टी-संबंधांचे प्रश्न त्यात गुंतलेले आहेत : अगदी सर्वांत मोठ्या व्याप्तीच्या समष्टीविषयीचे ईश्वर-समष्टी-मानवविषयीचे प्रश्नसुद्धा या जीवनदर्शनात अंतर्भूत झाल्याचे लक्षात येते.

विज्ञानाची कितीही प्रगती झाली तरी आपल्या सिद्धांतांमध्ये ते विशिष्टांचा व मूल्यांचा समावेश करू शकत नाही तोपर्यंत माणसाला वाङ्मयादी कलांची गरज भासणारच. जगाच्या अंतापर्यंत अशीच स्थिती राहील असे वाटते. साहित्यिकाने माणसापुढचे प्रश्न सोडविलेच पाहिजेत ही अपेक्षा बाळगणे चूक आहे. अनेक मूल्यविषयक व जवळजवळ सर्वच अतिभौतिक प्रश्न हे सुटण्यासारखे नसतात. पण ते आपल्यापुढे व्यवस्थितपणे, त्यांच्यातील अंतर्गत ताणांसहित, सादर करणाऱ्या साहित्यिकाविषयीही आपल्याला कृतज्ञता वाटली पाहिजे.

प्रत्येक साहित्यिक व्यक्तीच्या आणि समष्टीच्या व त्यांच्यातील संबंधांच्या सर्व परिमाणांना स्पर्श करेलच असे नाही. पण हाताळलेली परिमाणे जितकी जास्त आणि त्यांचे विश्लेषण जितके जास्त सूक्ष्म व प्रत्ययकारी तितकी वाङ्मयाची, त्यातून मिळालेल्या मर्मदृष्टींची गुणवत्ता अधिक. या मर्मदृष्टी वाङ्मयकृतींमार्फत वाचकापर्यंत पोचविताना अर्थातच शब्दकळा, प्रतिमा, जडणघडण इत्यादी गोष्टींकडे अपरिहार्यपणे लक्ष पुरवावे लागते; वाङ्मयकृतींच्या एकूण मूल्ययुक्ततेत वरील गोष्टींमुळे भर पडते; आणि वाङ्मयकृतीला हे योगदान द्यावेच लागते. वर उल्लेखिलेल्या विविध निकषांच्या साहाय्याने जगातील सर्वच वाङ्मयकृतींची मूल्ययुक्तता मोजली जाते. मराठी साहित्य याला अपवाद नाही. मराठीत मोठेपणाची बीजे दिसतात; त्यांतून निर्माण झालेली वृक्षराजी दिसत नाही हे याआधी म्हटले आहे. ज्या लेखकांमध्ये ही बीजे अंकुरलेली, त्यातून लक्षात येण्यासारखे असे काही तरी निर्माण झालेले असे दिसले तिकडे मी वळलो. काही नव्या जागींची हिरवी बेटे लांबून खुणावत आहेत; पण या सर्व ठिकाणी जाऊन शोध घेणे हे कोणा एका समीक्षकाच्या आवाक्याबाहेरचे काम आहे. पुन्हा दर ठिकाणी एखाद्या लेखकाचे संपूर्ण साहित्य उपलब्ध होतेच असे नाही. परंतु यात दिलासा देणारी एक गोष्ट आहे. साक्षरांबरोबर शिक्षितांची संख्याही हळूहळू वाढत आहे. या पुस्तक-मालेने सुरू केलेले काम या शिक्षितांकडून पुरे होईल असा विश्वास वाटतो.

टीपा–

१. या सिद्धांताच्या तपशीलवार चर्चेसाठी पाहा :– रा. भा. पाटणकर, **सौंदर्यमीमांसा**, आवृत्ती दुसरी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९८१, पृ. १८०–८१.

२. अभ्युपगम–निगामी पद्धतीविषयी जास्त माहितीसाठी पाहा **सौंदर्यमीमांसा** पृ. ३–५.





३. एलियटप्रणीत, 'ट्रॅडिशन' या संकल्पनेसाठी पाहा 'Tradition and the Individual Talent', T. S. Eliot, *Selected Prose*, Penguin Books, repr. 1953, PP. 21–30. हेगेलप्रणीत विशिष्ट-संपृक्त सामान्याचे थोडे जास्त स्पष्टीकरण प्रस्तुत प्रस्तावनेत पुढे आले आहे. जास्त तपशीलासाठी पाहा **सौंदर्यमीमांसा**, पृ. ११०–११.

४. पाहा (संपा.) अनंत काकबा प्रियोळकर, **लोकहितवादीकृत निबंधसंग्रह, प्रथमांश.** (शतसांवत्सरिक द्वितीयावृत्ती) १९६७, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, पृ. ९५ व पृ. ११६. पहिले विधान पत्र नंबर ३८ 'इंग्रजी राज्यापासून लाभ' व दुसरे विधान पत्र नंबर ४६ 'इंग्लिश राज्याची आवश्यकता' या लेखांत आलेले आहे.

५. पाहा भारतरत्न म. म. डॉ. काणेकृत **धर्मशास्त्राचा इतिहास** (सारांशरूप ग्रंथ), पूर्वार्ध, (अनुवादक) य. आ. भट, महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ, द्वितीय आवृत्ती, १९८०, प्रकरण ३९.

६. कित्ता, पृ. ५१८, तसेच पाहा (Ed) 'Jatindra Kumar Majumdar, *Raja Rammohun Roy and Progressive Movements in India, A Selection from Records* (1775–1845), Art Press, Calcutta, PP. 186–87. सतीच्या बंदीबाबतची जी समकालीन कागदपत्रे प्रस्तुत पुस्तकातील पृ. ९७ ते पृ. २२० मध्ये दिलेली आहेत ती सर्वच अभ्यासकांच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहेत.

७. या संदर्भात Harold Laski, *The Rise of European Liberalism*, Unwia Books, London, repr. 1971, pp 17–20 पाहावी.

८. सुखवादावरील चर्चेसाठी पाहा **सौंदर्यमीमांसा**, पृ. २४४–५८.

९. (अ) उपयुक्ततावादी ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या खेड्यातील अर्थव्यवस्था व सामाजिक व्यवस्था यांच्यावर झालेल्या परिणामांसाठी पाहा Ravinder Kumar, *Western India in the Nineteenth Century*, A study in the Social History of Maharashtra, Routledge & Kegan Paul, 1968. 'The issues at stake in the administration of land-revenue were of outstanding significance for Maharashtra was the *Kunbi* to be alienated from his fellow-cultivators in the village through the institution of a *ryotwari* system? Did there exist a class of rich peasants which dominated the villages of Maharashtra and exploited the poor cultivators? Were rationality and objectivity to ride roughshod over prescription and tradition as principles sustaining the new administration? ...

The two significant trends of opinion within the Government of Bombay were represented, on the one hand, by conservatives like Chaplin and Robertson, and on the other, by utilitarians like Pringle who had come under the influence of Malthus at the East India College at Haileybury.... His vision of society differed fundamentally from the conservative vision of society as an organism which embraced conflicting social groups and antagonistic interests in a state of equipoise. Instead of looking at society through social groups like class or caste, Pringle focused his attention on the individual in the community, and he drew inferences regarding the attitudes and the proclivities of men through the insights he thus gained into

social processes. As a result of his atomistic approach to socialproblems Pringle placed a strong emphasis on the separate and distinct identity of the individuals who made up a society. He also combined with his vision of society as composed of individuals rather than of social groups a conviction in the effectiveness of rational action... Pringle's advocacy of a *ryotwari* system of land-revenue stemmed from his belief in the economics of Ricardo and in the principles of utilitarianism. He was convinced that the sentiment of solidarity which tied the *kunbis* of avillage in a close relationship of interdependence, a sentiment which flowed from the collective responsibility which they bore for its land-tax, constituted a great obstacle in the progress of rural society. The revenue system of the Peshwas had, therefore, to be completely reorganised since it sapped the cultivator's will to improve his position through the exercise of initiative in the operations of agriculture. To reorganise the former system of revenue administration, so Pringle believed, it was necessary to substitute the role played by the *jathas*, the *patils* and the *deshmukhs* in the collection of tax by a legal and rational relationship between the *kunbi*, as a tenant, and the State, as the supreme landlord in the country. The share of agricultural produce appropriated by the State would then be the rent payable to a landlord, leaving the wages of labour and the profits of capital to the cultivator who tilled the land (pp. 85–86). 'While Goldsmid and Wingate abolished Pringle's emphasis on the laws of political economy, they still subscribed to the utilitarian, though not only the utilitarian, belief that the springs of creativity could be tapped only by individuals like the *kunbis*, and not by organised social groups like the *jathas*. This belief was the great driving force behind the *ryotwari* system of land-revenue, which sought to establish a direct relationship between the *kunbi* and the State on the assumption that the *jathas* or the village community merely undermined the initiative of the cultivators. The effect of such a policy,... was to stimulate the growth of a class of rich peasants whose aspirations exercised a decisive influence over the politics of Maharashtra (p. 127). तसेच सावकार–शेतकऱ्यांमधील बदललेल्या संबंधांबद्दल पाहा कित्ता, पृ. १५२ व पुढे. एकदा व्यक्तिवाद व आर्थिक क्षेत्रातील स्पर्धा या तत्त्वांचा सामाजिक जीवनात प्रवेश झाला की सहकारी संस्था काढूनही त्याचा फार मर्यादित परिणाम होतो यासाठी पाहा प्रकरण ७ (विशेषतः पृ. २६२–६३), आणि प्रकरण ८ (पृ. २६४). उपयुक्ततावाद्यांचा रेन्टविषयीचा युक्तिवाद असा असे की रेन्टचा पदार्थाच्या मूल्यावर परिणाम होत नसतो व त्यामुळे त्याच्यावर कर बसविल्यास कोणाचेच नुकसान होत नसते याविषयी *The English Utilitarians and India*, Oxford University Press Oxford, 1959 या आपल्या पुस्तकात 'Eric' Stokes ने Sir Edward Ryen या मेकॉलेचा स्नेही असलेल्या उदारमतवाद्याने (लिबरल) १९३२ मध्ये बेंटिंकला लिहिलेल्या पत्रातील पुढील मजकूर उद्‌धृत केला आहे– 'I think the view ... which Mill long ago took in his treatise and which he takes again in his

evidence before the house, is the true one, that revenue derived from the *rent* of land does not effect [*sic*] the industry of the country and that of all sources of revenue it is best adapted to supply the exigencies of the state. I need not say that the truth of the proposition rests entirely upon the correct-ness of the theory of rent long ago promulgated by West and Malthus–namely that *rent* is the surplus of the produce of land after replacing the capital expended on its cultivation with the ordinary cultivation with ordinary profits of stock– so that if the whole rent of land were taken by the state it would not diminish in any way the profits of the Cultivator. (P. 132) याच संदर्भातील वादात विनगेट (wingate) या जॉन स्टुअर्ट मिलच्या निष्ठावंत अनुयायाने १८६२ साली आपल्या गुरूच्या *Principles of Political Economy* (*1848*) चा भरपूर वापर करून असे विवेचन केले की, ' Rent, in the estimation of modern economists, results from land varying in fertility and advantages of situation, which makes it to be of more value in one place than another. On the more valuable land a greater amount of produce can be raised from the same outlay than on the same valuable land, but as the latter must suffice to remunerate the occupier, the excess of produce yielded by all kinds of land above that of the worst in cultivation constitutes a rent which can have no influence in enhancing the cost of cultivation, as this is determined by the cost of cultivating the least favourably situated land which yields no rent. Rent may, therefore, be recei-ved entirely by a landlord, or be shared between him and other parties in many different ways, without affecting the cost of agricultural production... The land assessment of India... as in the surveyed districts of the Bombay presidency, is merely a share of the natural rent that the land must yield when in cultivation and has therefore no prejudicial influence upon produ-ction. And herein consists its distinction from taxation in any form. The latter raises the price of the commodity taxed, and so interferes with its consumption. Taxes upon imports are usually paid by the consumers, and check trade. Taxes upon exports are usually paid by the producers, and also check trade. Taxes upon income, necessaries, or personal expenditure, all tend to diminish consumption and check trade. But a public revenue derived from rent neither enhances prices nor diminishes consumption... And as the amount of rent constantly increases with the progress of society, without any effort on the part of the landholder, it may justly be looked upon as the natural inheritance of the public, and forms beyond all question a most legitimate fund for contributing to the expenses of Government. (pp. 127–28)

(आ) ब्रिटिशपूर्व महाराष्ट्रातील समाजजीवन असंग्रहात्मकता, समानता, एकोपा या तत्त्वांवर आधारलेले होते या विधानाच्या पुष्टचर्थ रविंदर कुमार यांच्या उपरिनिर्दिष्ट पुस्तकातील पुढील उतारा एक चांगला पुरावा म्हणून देता येईल– ' The popularity of social values which favourəp

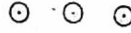
equality at the cost of progress is best reflected in the *mohturfa* tax, which was levied on the artisan and the commercial castes. Instead of levying the *mohturfa* on individual merchants or craftsmen, the officers of the state demanded a consolidated sum of money from the heads of different castes, leaving them free to distribute this demand among their caste-fellows. Such a procedure left the way open for the leading members of a caste to transfer a heavy burden of tax on caste-fellows who were poor and lacked influence and prestige. But in fact this never happened and the *mohturfa* was distributed among the members of the caste according to their ability to contribute to the collective obligation. The principles underlying the levy of the *mohturfa* illustrate the organisation of urban society, and they highlight the popularity of values which prevented the accumulation of capital in any section of the community. Such values stood in the way of progress and mobility, and they were instrumental in creating a society in which the wealth and status enjoyed by an individual were determined by prescription and inheritance, rather than by his industriousness or by the extent to which he exercised initiative and enterprise. The foundations of this society rested upon caste, which was an institution committed to stability and order, and which mitigated the tensions between individuals and classes through directing their allegiance to a common corpus of secular and spiritual values. The institution of caste was the bed-rock of society, and it shaped more than anything else the social climate of Maharashtra. (pp. 36–37)

(इ) ब्रिटिशांच्या शेतसाऱ्याविषयीच्या धोरणांमुळे, त्या धोरणांच्या मुळाशी असलेल्या तत्त्वांमुळे, गरीब शेतकऱ्यांची कशी दैना उडाली याबद्दलची माहिती व चर्चा वेगवेगळ्या ठिकाणी उपलब्ध आहे; उदाहरणार्थ, पाहा लोकहितवादी, **ग्रामरचना, त्यांतील व्यवस्था आणि त्यांची हल्लीची स्थिती,** (संपा.) मा. प. मंगुडकर, कीर्ति प्रकाशन, पुणे, १९६९, पृ. २५, ३४–३५, ३९–४५, ४८–४९, ५०–५७, ६०–६५; M. G. Ranade, *Essays on Indian Economics*, G. A. Natesan & Co., Madras, Third Edition, 1916; विशेषत: त्यातील पुढील लेख पाहा 'Indian Political Economy' (1892), 'The Law of Land Sale in British India' (1880); R. Palme Dutt, *India Today*, Part III, People's Publishing House, 1947. ब्रिटिशांच्या धोरणांचा भारतातील शेतीवर व उद्योगधंद्यांवर महत्त्वाचा असा कसलाच विपरीत परिणाम झाला नाही असे सांगणारे लेखनही उपलब्ध आहे; उदाहरणार्थ, पाहा Neil Charlesworth, *British Rule and the Indian Economy 1800–1917*, The Economic History Society, Macmillan, London, 1982. येथे एक ध्यानात ठेवले पाहिजे : आधुनिक काळाच्या अगदी सुरुवातीपासून भारताविषयी लिहिणाऱ्या इतिहासकारांमध्ये वेगवेगळे गट दिसतात : (अ) प्रामुख्याने युरोपला केन्द्रस्थान देणारे (यातील सर्वांत महत्त्वाचा उपवर्ग म्हणजे सर्व समाजांची प्रगती चालली आहे, आणि ती एका इष्ट दिशेने चालली आहे असे मानणारे इतिहासकार) (आ) भारतीय राष्ट्रवादी इतिहासकार, ब्रिटिशांनी भारतावर अत्याचार केले असले, तरी त्यांचे प्रमाण फार नव्हते; आणि अंतिम अर्थाने ब्रिटिशांचा व आपला संबंध आला हे

भारताच्या दृष्टीने चांगलेच झाले, असे मानणारे पहिल्या वर्गात मोडतात. येथे आलेल्या ब्रिटिशांपैकी काहीजण भारतावर प्रेम करणारे, येथील जनतेचे हित चिंतणारे असे होते यात शंका नाही; उदाहरणार्थ, शिवाजीचे गुणगान करणारे पुस्तक लिहिणारा किन्केड. या व्यक्तींच्या सदीच्छा व त्यांनी केलेले कार्य जमेस धरूनसुद्धा असे म्हणणे भाग पडते की, कोणताही देश जेव्हा दुसरा देश पादाक्रांत करतो तेव्हा त्याच्या डोळ्यांसमोर स्वतःचे हित असते, जित देशाचे हित नसते. व्यक्तिगत चांगुलपणाने या वस्तुस्थितीत महत्त्वाचा फरक पडत नसतो.

(इ) *Cambridge Economic History of India*, (Gen. Ed.) Tapan Raichaudhari and Dharma Kumar, Cambride, 1982 या ग्रंथातील फुकाझावा व दिवेकर यांनी लिहिले की पश्चिम भारतावरील लेख आपल्या संदर्भात फार महत्वाचे आहेत.

(ई) अठराव्या शतकातील भारताविषयीच्या एका अगदी वेगळ्या दृष्टिकोणातून केलेल्या लिखाणासाठी पाहा Dharampal, *Indian Science and Technology in the Eighteenth Century*, Acadamy of Eandhian Studies, Hyderabad, 1971 आणि धरमपालांचा **नवभारता**तील लेख (ऑक्टो.-नोव्हें.-डिसें. १९८६ चा संयुक्त अंक).



सार्वजनिक गुंतवणुकीचे निकष आणि उपयोजितांच्या किंमतींचे धोरण (तत्त्व व व्यवहार)

(उत्तरार्ध)

सी. पं. खेर

सार्वजनिक गुंतवणूक करताना कोणते निकष लावावेत व गुंतवणूक केलेल्या प्रकल्पांचे, विशेषत: उपयोजिता-सेवांचे किमतींचे धोरण कशा रीतीने आखले जावे याबद्दलची चर्चा 'नवभारत'च्या जुलै १९८७ च्या अंकात आली. या चर्चेच्या पार्श्वभूमीवर महाराष्ट्र आणि कर्नाटक या राज्यांतील सिंचन, वीज व मार्गपरिवहन या तीन उपयोजिता सेवांबाबतीत कशी परिस्थिती आहे हे या लेखात पाहू.

या तीन उपयोजिता-सेवा घ्यावयाचे कारण असे की, सरकारच्या एकूण भांडवली खर्चापैकी जवळजवळ ६५–६६ टक्के खर्च या तीन सेवांवर होत राहिला आहे. त्याशिवाय वीजमंडळांचा आणि परिवहन निगमांचा भांडवली खर्च वेगळा.

या तीन उपयोजिता-सेवांचे कायद्याने सालोसाल हिशेब तयार करावयास हवेत. परंतु तसे ते केल्याचे दिसून येत नाही. ते वेळेवर होत नाहीत. बरीच वर्षे हिशेब मागे पडल्याचे दिसून येते. तसेच वार्षिक प्रशासन अहवालातून सलगपणे संपूर्ण माहिती मिळत नाही. शिवाय महाराष्ट्र आणि कर्नाटक या दोन राज्यांतील तुलनात्मक चित्र उभे करण्याचा या लेखाचा प्रयत्न असल्याने दोन्ही राज्यांतील एकाच वर्षाकरिता किंवा त्यात फारसे अंतर न ठेवता माहिती सादर करावी लागत असल्याने ती थोडी इतिहासजमा वाटण्याचा संभव आहे. कल ओळखण्यापुरता व उदाहरण म्हणून तिचा उपयोग समजावा.

२

मोठाले सिंचनप्रकल्प, वीज व मार्गपरिवहन यांचे काही वर्षांकरिता परिचालन खर्च, व्याज व घसारा यांचे भांडवलाशी असणारे प्रमाण या लेखाच्या शेवटी तक्ता क्र. ६ मध्ये दिलेले आहे. यावरून पुढील स्थूल निष्कर्ष निघतात–

१. सिंचनप्रकल्पापासून प्रचालनखर्च जेमतेम भरून निघत असला तरी व्याजाचा खर्च भरून निघत नाही. यात अति–भांडवलीकरण (फाजील भांडवली खर्च) झाले असण्याची शक्यता आहे.

२. वीज महामंडळास नुकसान झालेले नाही. परंतु किमान व्याज सुटत नाही. महाराष्ट्रात घसाऱ्याची पूर्ण तरतूद करता आलेली नाही.

३. कर्नाटकात मार्गपरिवहन मंडळ नुकसानीकडे झुकले आहे. महाराष्ट्रातही मार्गपरिवहन मंडळ नुकसानीत आहे. व्याजाचे भांडवल-गुंतवणुकीशी प्रमाण कमी आहे. याचे एक कारण असे आहे की या मंडळांनी भांडवलाच्या अंतर्गत पुरवठ्यावर अधिक भर दिला आहे.

४. भावफुगवट्यामुळे आणि बलवान मजूर-संघटनांमुळे वीज व मार्गपरिवहन मंडळांचा खर्च वाढत असून विजेचे दर व बसभाडे सारखे सुधारत राहावयास हवे.

३

पंचवार्षिक योजनांच्या काळापूर्वी सिंचनप्रकल्पांचे 'संरक्षक' आणि 'उत्पादक' असे वर्गीकरण केले जाई. अवर्षण आणि दुष्काळ यांपासून बचाव करण्याच्या हेतूने हाती घेतलेल्या सिंचन–प्रकल्पास "संरक्षक" प्रकल्प मानला जाई व त्यापासून कोणत्याही वित्तीय प्रतिलाभाची अपेक्षा नसे. अशा सिंचन-प्रकल्पांचा खर्च सर्वसामान्य महसुलातून केला जाई. "उत्पादक" प्रकल्पापासून वित्तीय प्रतिलाभाची अपेक्षा असे. हा प्रतिलाभ १९१९ पूर्वी भांडवलाच्या चार टक्के अपेक्षित होता. १९१९ ते १९६० या काळात हा दर बदलता राहिला. १९६० नंतर

अनुक्रमणिका

तो पाच टक्के असावा असे ठरवले गेले होते. इतपत प्रतिलाभ मिळण्याची अपेक्षा असेल तर एखादा सिंचन-प्रकल्प हाती घेण्यास मंजुरी मिळे व सार्वजनिक कर्ज उभारून त्याचा खर्च करता येई.

वित्तीय प्रतिलाभाचे निकष आता मागे पडले असून सामाजिक लाभांच्या विचारास प्राधान्य मिळाले आहे. १९७१-७२ पासून सिंचन-प्रकल्पांचे व्यापारी व बिगर व्यापारी असे वर्गीकरण करण्यात येत आहे. पाच कोटींहून अधिक खर्चाच्या प्रकल्पांना 'मोठे सिंचन-प्रकल्प', २५ लाख ते पाच कोटी खर्चाच्या प्रकल्पांना 'मध्यम सिंचन-प्रकल्प' असे मानण्यात आले असून या प्रकल्पांचे व्यापारी सिंचन-प्रकल्प असे वर्गीकरण केले गेले आहे. मोठ्या सिंचन-प्रकल्पांसाठी दरवर्षी त्यांचे वित्तीय हिशेब तयार करावयास हवेत तर मध्यम प्रकल्पासाठी दर पाच वर्षांनी असे हिशेब तयार करावयास पाहिजेत. यातही पुनः 'उत्पादक' व 'अनुत्पादक' प्रकल्प असे भेद केले जातात. उत्पादक प्रकल्पापासून प्रकल्पाचे बांधकाम पूर्ण झाल्यापासून दहा वर्षांनंतर ठरविलेल्या व्याजाच्या दराइतका वित्तीय प्रतिलाभ मिळावा अशी अपेक्षा आहे. कर्नाटकात सरकार ज्या दरात कर्ज उभारते तो दर व्याजाचा दर म्हणून धरावा तर महाराष्ट्रात हा दर शेकडा ५ टक्के धरावा असे ठरविले गेले आहे. इतर सर्व सिंचन-प्रकल्प 'अनुत्पादक' होत. एखाद्या 'उत्पादक' प्रकल्पापासून सतत तीन वर्षे जर अपेक्षित प्रतिलाभ मिळाला नसेल तर त्याचे 'अनुत्पादक' म्हणून आणि उलट एखाद्या 'अनुत्पादक' प्रकल्पापासून सतत तीन वर्षे वित्तीय प्रतिलाभ मिळू लागला असेल तर त्याचे 'उत्पादक' म्हणून वर्गीकरण करण्यात येते.

महाराष्ट्रात १९८२-८३ अखेर ४७०.४३ कोटी रुपये १९ मोठ्या सिंचन-प्रकल्पांवर खर्च झाले होते. त्यांचा प्रचालन खर्च ११.०२ कोटी रु., व २८.७६ कोटी रु. व्याजासाठी खर्च झाले होते. त्यापासून ५.६७ कोटी रु. सिंचनदराच्या रूपाने महसूल मिळाला. घसाऱ्यासाठी कोणतीही तरतूद न करता भांडवलावर ७.२५ टक्के निव्वळ नुकसान झाले. वर्षावर्षाला असे नुकसान होत आले आहे.

कर्नाटकात १९८०-८१ अखेर ६ मोठ्या सिंचन-प्रकल्पांवर ३८७.६६ कोटी रुपये भांडवली खर्च झाला. प्रचालनखर्च १८.७० कोटी, व्याजावर १२.५३ कोटी रुपये खर्च झाला. सिंचनदर आणि सुधारशुल्क मिळून १.२७ कोटी रु. महसूल मिळाला. म्हणजे २९.९८ कोटी रुपये नुकसान आले. यात घसाऱ्यासाठी तरतूद नाही. भांडवलगुंतवणुकीवर या वर्षी ७.७३ टक्के नुकसान आले. एवढेच नव्हे तर सिंचनदर आणि सुधारशुल्क मिळून १९८०-८१ अखेर १७.९१ कोटी रु. वसुली बाकी होती.

सिंचन-प्रकल्पापासूनचे वित्तीय नुकसान वाढते आहे. दोन्ही राज्यांतील सर्वांत जुने व पूर्ण झालेले प्रकल्प घेतले तरी हीच स्थिती आढळते. कर्नाटकातील कृष्णराजसागर हा सर्वांत जुना सिंचन-प्रकल्प. यावरील व्याज तर राहूदेच, पण चालू खर्चदेखील उत्पन्नातून भरून निघत नाही. महाराष्ट्रात नीरेच्या डाव्या तीरावरील सिंचन-प्रकल्पात व्याज वगळता ०.०१ टक्का, व व्याजासहित ५.२८ टक्के वित्तीय नुकसान झालेले आढळते.

या पार्श्वभूमीवर महाराष्ट्राच्या अंदाज समितीने (१९७६-७७, पृ. १८५) जे प्रतिपादन केले आहे ते येथे सुरुवातीस नमूद करतो—

"अशा रीतीने राज्यकोषावर खर्चाचा भार टाकून तुलनेने थोडे लोक पुष्कळसा फायदा उठवीत आहेत. सिंचनामुळे ज्या अशा थोड्या लोकांना जास्तीचे उत्पन्न मिळते त्यांना सिंचनाच्या खर्चासाठी आपल्या वाढीव उत्पन्नाचा थोडासा वाटा द्यायला का लागू नये असा प्रश्न अर्थवेत्त्यांना भेडसावीत राहिला आहे.

विकसनशील अर्थव्यवस्थेत सगळ्या गुंतवणुकी शक्यतो स्वयंनिर्मात्या असल्या पाहिजेत. आणि अशा गुंतवणुकींपासून जे उत्पन्न मिळते ते (निदान अंशतः) पुढील विकासासाठी परत गुंतवता आले पाहिजे. अशी विकासाची खुबी साधली गेली नाही तर विकास शक्य होणार नाही. सामाजिक आणि आर्थिक न्यायाशी हे सुसंगत आहे. तेव्हा सिंचनसुविधा जास्तीतजास्त शेतकऱ्यांना मिळवून द्यावी असे या समितीचे आग्रहाचे सांगणे आहे. सरकारने या प्रश्नाचा पुनर्विचार करावा आणि सिंचनापासून व तद्‌भव सोयीपासून जे अधिक उत्पन्न मिळेल त्यातून सिंचन-दर वाढवून किंवा अन्य रीतीने महसुलाचा सतत

अनुक्रमणिका

प्रवाह येत राहील असे एक शास्त्रशुद्ध सूत्र शोधावे अशी ही समिती शिफारस करते."

सिंचनसेवेच्या किंमतीतून (सिंचनदरातून) समाजाला प्रतिलाभ मिळावा असे केवळ अर्थतज्ज्ञांना वाटते असे नव्हे तर राजकीय धुरीणांचे तेच मत आहे. त्यामुळे त्या दृष्टीने प्रयत्न करणे जड जाऊ नये. सिंचनदर वाढविणे एवढाच उपाय नाही. सातव्या भारतीय वित्तआयोगाने (१९७८), सिंचनासाठी उपलभ्य जमिनीचा पूर्ण व चांगल्या तऱ्हेने उपयोग, सिंचनव्यवस्थेची कार्यक्षमपणे व काटकसरीने देखभाल व व्यवस्थापन यांचेही महत्त्व प्रतिपादिले आहे. आठव्या वित्तआयोगानेही(१९८४), सिंचनासाठी उपलभ्य जमिनीच्या पूर्ण उपयोगावर भर दिलेला आहे. कार्यक्षम व्यवस्थापन आणि सिंचनदरात वाढ यांचा जोडीने वापर केल्यास सिंचन-प्रकल्पापासून अपेक्षित लाभ मिळू शकेल.

सिंचन-प्रकल्पापासूनचा प्रतिलाभ १. भांडवली खर्च, २. व्याजाचे व घसाऱ्याचे दर, ३. देखभाल व प्रचालन यांवरील खर्च आणि सिंचनदरापासूनचे उत्पन्न यांवर अवलंबून आहे.

भांडवली खर्च निदान तीन प्रकारांनी मोजता येतो. प्रकल्पावरच्या बांधकामावर जेवढा खर्च झाला तेवढा भांडवली खर्च मानण्याचा अगदी सोपा पहिला प्रकार आहे. दुसऱ्यामध्ये या सरळ खर्चाव्यतिरिक्त या भांडवलावरचे व्याज, तसेच सवलतीने लादलेल्या सिंचनदरामुळे होणारे नुकसान यांचा समावेश केला जातो. याला "भाराकुलित भांडवल"[१] म्हटले जाते. पहिल्या किंवा दुसऱ्या प्रकारे भांडवलाची गणना केल्यानंतर त्यातून सुधारणा-शुल्क किंवा सुधारणापट्टी जी वसूल केली असेल ती वजावटली जाऊन जे भांडवल उरते, तो तिसरा प्रकार.

"सिंचन-प्रकल्पापासूनच्या वित्तीय प्रतिलाभात सुधारणा सुचवण्यासाठी नेमलेल्या [थोडक्यात निजलिंगप्पा समिती असे संबोधिल्या गेलेल्या] समितीने (१९६४), सरळ भांडवली-खर्चाशी लाभ-खर्चांचा संबंध जोडला आहे. उलट महाराष्ट्र-राज्य सिंचन आयोगाने (१९६२) "भाराकुलित भांडवलाची" कल्पना पुढे मांडली. भार लादताना तो फक्त व्याजाचा लादला. सवलतीच्या दरामुळे येणाऱ्या नुकसानीचा नाही. प्रकल्पाचे बांधकाम सुरू झाल्यापासून दहा वर्षांनंतर आणि सिंचनाचा सिंचन-क्षेत्राच्या एखाद्या भागात उपयोग सुरू झाल्यापासून सात वर्षांनंतर सिंचनदरापासून प्रतिलाभ मिळू लागतो असे गृहीत धरून तोवरचे व्याज भांडवलात समाविष्ट करावे असे या आयोगाने प्रतिपादिले आहे. दर दहालाख घनफूट (mcft) पाण्याचा साठविण्याचा भांडवली खर्च ६००० रु. आल्यास त्याचे भाराकुलित भांडवल ७५५० रु. होते. यावर दरसाल दरशेकडा ४·७५ टक्के दराने ३६० रुपये व्याज, चालू खर्च दर दहा लाख घनफुटास ५० रु. मिळून ४१० रु. वार्षिक खर्च येतो तो सिंचन-दरापासून मिळावयास हवा; वेगवेगळ्या पिकांना लागणाऱ्या पाण्याचा पश्चिम महाराष्ट्रासाठी अंदाज घेता दहा लाख घनफूट पाणी ७·२ एकरांस पुरते; तेव्हा सरासरीने सिंचन-दर एकरी ५७ रुपये असावा; यामुळे त्या वेळचे सिंचन-दर वाढवावे लागत असल्याने त्याचा शेतकऱ्यांना लगेच काच बसू नये म्हणून टप्याटप्याने हा दर वाढवावा असे महाराष्ट्र सिंचन आयोगाने सुचवले होते. मूळ भांडवली खर्च दर दहा लाख घनफूट पाणी साठविण्यास ६००० रु. येतो हा अंदाज १९६२ चा होता हे येथे ध्यानात ठेवले पाहिजे. त्यानंतर किंमतींचे मान चांगलेच वाढले आहे. व्याजाचा दरही आता चढलेला आहे हेही विसरून चालणार नाही. तर भाराकुलित भांडवलावर व्याज व प्रचालनखर्च आकारून तो सिंचनदरातून परत मिळवावा असे महाराष्ट्र सिंचन आयोगाने प्रतिपादिले आहे.

---

१. Capital Sum at charge: भाषा संचालनालयाच्या अर्थशास्त्र परिभाषा कोशात याला "व्याजी भांडवल" असा शब्द योजलेला आहे. तो माझ्या मते समर्पक नाही. 'व्याजी' या शब्दाचा अर्थ व्याज 'असणारे' असा आहे. व्याज मिळवलेले असा नव्हे. शिवाय सवलतीने दिलेल्या दरामुळे झालेल्या नुकसानीचा समावेश यात व्यक्त होत नाही. charge = भार, बोजा; आकुलित = व्याप्त. म्हणून भाराकुलित.

भाराकुलित भांडवलावर आधारलेला चल–खर्च (व्याज + प्रचालनखर्च) सरळ भांडवलावर आधारलेल्या चल–खर्चापेक्षा जास्त असतो व त्याचा बोजा शेतकऱ्यांवर अधिक पडतो.

सिंचन-प्रकल्पांचे कर्नाटक–महाराष्ट्राचे हिशेब पाहिले तर प्रत्यक्षात सरळ भांडवली खर्चाच्या रकमाच त्यात आढळून येतात. म्हणजे या हिशेबातून नुकसानीच्या ज्या रकमा दाखविलेल्या आहेत त्या भाराकुलित भांडवली खर्चावर आधारलेल्या नाहीत.

सिंचन-प्रकल्पाचे बांधकाम चालू असताना भांडवली गुंतवणूक सतत चालू असते. अशा वेळी भांडवली खर्च तर चालू असतो पण त्यापासून परत प्राप्ती काही मिळत नाही. अशा वेळी जेवढ्या भागापुरते पाटाचे बांधकाम झाले आहे व जेवढे क्षेत्र सिंचनाखाली येऊ शकेल तेवढ्या भागापुरता प्रमाणशीर भांडवली खर्च मोजून त्याचा उत्पन्नाशी, नफा-नुकसान पाहण्यासाठी, वेळ घातला गेला पाहिजे. परंतु असा प्रमाणशीर भांडवली खर्च वेगळा काढणे अवघड आहे. त्यामुळे सिंचन–प्रकल्पांचे जे हिशेब दिले जातात त्यात एकंदर भांडवली खर्च मांडलेला दिसून येतो व म्हणून त्यापासूनच्या उत्पन्नाचे प्रमाण कमी आढळण्याची शक्यता आहे. तसेच या सिंचन-प्रकल्पांपासूनची प्रगती अद्याप पूर्ण झालेली नाही. तेव्हा पूर्ण प्रगती झाल्यानंतर जेवढे उत्पन्न मिळाले असते तेवढे या हिशेबातून दिसून येत नाही. त्या दृष्टीने वित्तीय प्रतिलाभाचे प्रमाण कमी असण्याची शक्यता आहे.

भांडवली खर्चही फाजील वाढण्याची शक्यता आहे. प्रकल्पाचे सांगोपांग पूर्वान्वेषण, तंत्रज्ञांनी मान्य केलेले आकृतिबंधाचे संकल्पन (design), कामावर नित्य देखरेख, आणि अंदाजपत्रकातील रक्कम खर्च करण्यावर भर न देता वस्तुरूप प्रगतीवर भर या गोष्टींकडे जर बारकाईने लक्ष दिले तर भांडवली खर्चात फाजील वाढ व्हावयाची नाही. अर्धवट पूर्वान्वेषण, आकृतिबंधाच्या संकल्पनांत बदल, बांधकामात दिरंगाई यांमुळे भांडवली खर्चात सारखी वाढ झालेली आढळते.

सिंचन-प्रकल्प पुरा होण्यात बरीच वर्षे मोडतात. त्यामुळे त्याच्या खर्चात आधीच्या अंदाजाच्या मानाने अडीच-तीन पटीने वाढ होते. या वाढीला खालील गोष्टी कारणीभूत होतात :

१. सिंचनाच्या आकृतिबंधात बदल; आणि तोही मूळ आकृतिबंधावर बराच खर्च केल्यानंतर.

२. सर्वेक्षणाचा, पूर्वान्वेषणाचा अभाव.

३. पाया घालण्यासाठी लागणाऱ्या माहितीचा अपुरेपणा.

४. संरचनात्मक (structural) आणि अभियांत्रिकी बदल.

५. महाग निविदांना मान्यता किंवा मागाहून भरपाई.

६. जमीन संपादन करण्यात दिरंगाई व वाढीव भरपाई.

७. मूळ त्रोटक अंदाज; अंदाज करताना काही बाबींचा अनुल्लेख.

८. मजूरीत व मालाच्या किंमतीत वाढ.

९. अंदाजपत्रकी अपुरी तरतूद, इत्यादी.

सिंचनदराचा बोजा वाढवावयाचा नसेल तर भांडवली खर्च काटकसरीने व कार्यक्षमतेने केला पाहिजे. यासाठी कार्यक्षम व्यवस्थापनाचा उद्देश पुढे राखून सार्वजनिक बांधकामखात्याची व नियमांची आजवरची सगळी रचना बदलायला हवी असे मला वाटते. हे काम त्यासाठी एखादे स्वायत्त महामंडळ स्थापून होणारे नाही.

सिंचनदर भांडवली खर्चाशी संलग्न राखण्याने एक अडचण उभी राहते. प्रकल्पाप्रकल्पांनुसार भांडवली खर्च वेगवेगळा होतो. कोणत्या काळात (महागाईच्या वा स्वस्ताईच्या) प्रकल्प सुरू केला यावर देखील हे अवलंबून असते. उदाहरणार्थ, कर्नाटकातील तुंगभद्रेच्या डाव्या तीरावरील पाट-प्रकल्पावर १९७७–७८ त दर हेक्टरी २१३५ रु. खर्च आला. तर मलप्रभा सिंचन-प्रकल्पात दर हेक्टरी खर्च ९७९४ रु. झाल्याचे आढळते. या खर्चानुसार प्रत्येक प्रकल्पाला वेगवेगळा सिंचनदर लावणे न्याय्य ठरणारे नाही; प्रशासनाच्या दृष्टीने ते अशक्य वाटते आणि राजकीय दृष्ट्या ते परवडणारे नाही.

सिंचनदर ठरविताना भांडवली खर्चाचा विचार हा पुरवठ्याच्या बाजूचा विचार झाला. सिंचनाच्या मागणीचा विचारही तो दर ठरविताना व्हायला हवा.

व्याजाचा दर कोणता असावा हा वादग्रस्त प्रश्न राहिलेला आहे. निजलिंगप्पा समितीने १० टक्के, तर महाराष्ट्र सिंचन आयोगाने भाराकुलित भांडवलावर ४.७५ टक्के दर सिंचनदर सुचविताना धरला होता. सातव्या वित्तआयोगाने (१९७८) सार्वजनिक उपयोजितांपासूनच्या प्रतिफलाची चर्चा करताना (राज्यांच्या पुढील पाच वर्षांचे वित्तीय आयव्ययाचे अंदाज बांधताना) सिंचन-प्रकल्पापासून मिळणाऱ्या प्रतिलाभातून त्याचा प्रचालनखर्च तेवढाच भरून निघावा असे नव्हे तर भांडवलावर एक टक्का व्याज मिळावे असे गृहीत धरले होते. हा दर १९७९-८० पासून ०.२ टक्क्याने सुरू होऊन, ०.२ टक्क्याने वर्षाला वाढत जाऊन पाच वर्षांच्या अखेरीस १ टक्का राहील अशा रीतीने सातव्या वित्तआयोगाने अंदाज मांडले होते. परंतु या एक टक्क्याचा अंदाज प्रत्यक्षात मुळीच फलद्रूप झाला नाही. १९८१–८२ चा स्थूल महसूल प्रचालनखर्चही भरून काढण्यास अपुरा ठरला होता. कर्नाटकात तो २६४ लाखाने तर महाराष्ट्रात ६९ लाखाने तुटपुंजा होता.

सिंचन-प्रकल्पापासून प्रतिलाभ असा असायला हवा की त्यामुळे राज्यांवर वित्तीय भार पडता कामा नये. त्यासाठी व्याजाचा दर एक टक्क्याहून जास्त हवा. या दरात भांडवलाचा तुटवडा योग्य तऱ्हेने व्यक्त व्हायला हवा व जोखीमरहित कर्जरोख्यापासून जो प्रतिलाभ मिळतो (११–१२ टक्के) तो मिळायला हवा. पण सिंचन-प्रकल्पाना सवलतीचा व्याजाचा दर आकारला जावा असाच सर्वत्र सूर आहे. उटकमंड येथे राज्यांच्या सिंचनखात्याच्या मंत्र्यांची जी परिषद भरली होती तिने अडीच टक्के दराची शिफारस केली आहे. ही शिफारस आंध्रप्रदेशच्या सिंचनसमितीने (१९७३) उचलून धरली आहे.

सिंचन-प्रकल्पाचे जे हिशेब मांडलेले आहेत त्यांत घसाऱ्याची तरतूद नाही. महाराष्ट्र सिंचन आयोगाने सिंचन-प्रकल्पाचे आयुष्य ६० वर्षे कल्पिले असून सिंचनदराच्या ६ टक्के दराने जास्तीचा दर आकारून घसाऱ्याची तरतूद करावी असे प्रतिपादिले आहे. कर्नाटकात घसाऱ्यासाठी तरतूद केलेली नाही.

सिंचनदरातून निदान प्रचालनखर्च भरून निघावा असे जेव्हा सांगितले जाते तेव्हा प्रचालनखर्च सामान्यपणे किती असावा असा प्रश्न येतो. देखभाल व दुरुस्तीचा खर्चदेखील प्रकल्पनिहाय बदलत आहे. उदाहरणार्थ, कर्नाटकातील हेमावती प्रकल्पात १९८१–८२ साली दर हेक्टरी १०१.३७ रु. खर्च आला. महाराष्ट्रात मुळाप्रकल्पात १९८०–८१ साली ५०.३७ रु. तर जायकवाडी धरणाखाली २७१.३० रु. खर्च आला. प्रत्यक्ष झालेला खर्च हे योग्य प्रचालनखर्चाचे द्योतक नाही. कारण काल्व्यांची देखभाल नीट नाही म्हणून सिंचनाचा उपयोग पुरेपूर होत नाही अशी तक्रार आहे. म्हणून योग्यशी देखभाल करायला पैसा मिळावा असाच सिंचनदर राहावा असे ओघाने येते. केंद्र सिंचनखात्याचे मत घेऊन व राज्यांचा १९८३–८४ सालातील प्रचालनखर्चाचा आवाका पाहून आठव्या वित्तआयोगाने असे म्हटले आहे की प्रचालनखर्चाचे सरासरीने प्रमाण सिंचनाखालील जमिनीसाठी दर हेक्टरी १०० रु. असावे तर सिंचनउपलभ्य जमिनीसाठी पण प्रत्यक्षात सिंचनाखाली नसलेल्या जमिनीसाठी ते दर हेक्टरी ३० रु. असावे. तडजोडीच्या विचारातून हे दर पुढे आलेले आहेत हे विसरता कामा नये. सिंचनदराने निदान तेवढा प्रचालनखर्च भरून निघायला हवा.

पाणीपुरवठ्याच्या बाजूकडून हा विचार झाला. दर ठरविताना मागणीच्या बाजूकडून म्हणजे पाणी वापरणाऱ्या शेतकऱ्याच्या बाजूने विचार करायला हवा. सिंचनामुळे शेतकऱ्यांचे एकूण उत्पन्न वाढायला हवे. त्यांना लाभ व्हायला हवा. सिंचनाचा उपयोग करण्यासाठी पाटापासून शेतापर्यंत चर खणायला हवेत, पाण्याचा निचरा होईलशी व्यवस्था करायला हवी, जमीन सपाट करायला हवी, बी-बियाणे, खते, यांचा उपयोग करायला हवा व कीटकनाशक फवारे मारायला हवेत. सिंचनाचा वापर करण्याला अनुषंगून हे जे खर्च शेतकऱ्याला करावे लागतात ते सगळे भरून पावून वर पिकाच्या विक्रीतून फायदा व्हावा. अशा लाभाशी सिंचनदराचा काही संबंध जोडला जायला हवा. शेतकऱ्यांना किती लाभ होईल याचा विचार करताना सिंचनाचा उपयोग करण्याआधीचे उत्पन्न व खर्च, तसा उपयोग करू लागल्यानंतरचे उत्पन्न व खर्च,

म्हणजे सिंचनामुळे उत्पन्नात निव्वळ वाढ किती झाली याची माहिती घ्यावयास हवी. पण निजलिंगप्पा समितीने म्हटल्याप्रमाणे दर एकरी उत्पादनाचे अंदाज एकवेळ मिळू शकतील, परंतु दर एकरी उत्पादनखर्चाचे अंदाज अतिशय तोकडे आहेत. यामुळे निजलिंगप्पा समितीने **निव्वळ** वाढीव उत्पन्नाचा विचार न करता असे सुचविले आहे की सिंचनदर हे स्थूल उत्पन्नाच्या ५ ते १२ टक्क्यांच्या दरम्यान पिकानुसार ठरविले जावेत. सिंचनदरांची ही कमाल मर्यादा राहावी असे सर्वसाधारण मत आढळून येते.

सिंचनदर ठरविण्याच्या या तत्त्वांचा विचार केल्यास प्रस्तुत सिंचनदर अतिशय कमी असल्याचे दिसून येते. अलीकडचे काही सिंचनदर खाली दिले आहेत.

तक्ता क्र. १

अलीकडचे पाटाखालील काही सिंचनदर

(दर एकरी रुपये)

पीक	महाराष्ट्र	कर्नाटक
ऊस	३००	६०
भात	२००	२०
इतर	२०	१२
अधिक सुधार-शुल्क	–	७५

सध्याचे दर कमी आहेत असे सांगितल्यावर ते किती असावेत असा प्रश्न येतो. याचा कर्नाटकापुरता हिशेब असा. १९७७–७८ सालअखेर सिंचनाचा पुरवठा करण्याचा भांडवली खर्च एकरी १७०० रुपये पडतो. यावर आधारून सिंचनाचा पूर्ण विकास होण्याआधीचे व पूर्ण विकास झाल्यानंतर लादावयाचे असे सरासरी व्यापारी तत्त्वावरचे दर तक्ता क्र. २ मध्ये दर्शविल्याप्रमाणे असतील.

स्थूल उत्पन्नाच्या अंदाजे दहा टक्के हा दर येतो. हा सरासरी दर असून यावरून पिकानुसार पाणी किती लागते हे पाहून विभेदक दर आकारावयास हवेत.

प्रकल्पाखालील सगळी जमीन ओलिताखाली यायला वेळ लागतो. सिंचनक्षमतेचा पूर्ण उपयोग होत राहिल्यावर प्रकल्पाचा पूर्ण विकास झाला असे म्हणता येईल. असा पूर्ण विकास झाल्यावरच सिंचनपुरवठ्याचा चलखर्च पूर्ण भरून घेता येईल. हे दर (किंमत) प्रकल्प सुरू झाल्यापासून किती वर्षांनी लागू केले जावेत असा इथे प्रश्न येतो. निजलिंगप्पा समितीच्या प्रश्नावलीत याबद्दलचा प्रश्न उपस्थित केला आहे. आणि सर्वसाधारण उत्तर दहा वर्षे असे दिले गेले आहे. खुद्द शेतकऱ्यांना आपल्या रीती बदलण्यास आणखी थोडा वेळ लागेल. प्रचार व प्रात्यक्षिके यांवर भर दिल्यास या नव्या रीती स्वीकारावयास त्यांना तीन वर्षे लागतील असे समजता येईल. म्हणजे प्रकल्पाचे पाणी मिळावयास सुरुवात झाल्यापासून उपलभ्य जमीन सगळी सिंचनाखाली येण्यास जवळजवळ तेरा वर्षे मोडतील व तेराव्या वर्षापासून वरीलप्रमाणे सगळा चलखर्च भरून काढणारा सिंचनदर लागू करता येईल.

तक्ता क्र. २

सिंचनाचे शास्त्रपूत दर

घटक	सध्याचे पूर्णविकास होण्यापूर्वीचे दर		पूर्ण विकास झाल्यावरचे दर (समजा तेरा वर्षांनंतरचे)	
	भांडवलाशी शेकडाप्रमाण	एकरी दर	भांडवलाशी शेकडाप्रमाण	एकरी दर
		रु.		रु.
१. प्रचालन खर्च	३.०	५३	७.५	१३३
२. व्याज	२.५	४४	६.०	१०६
३. घसारा	१.०	१८	१.०	१८
४. इतर	०.५	९	०.५	९
५. एकूण	७.०	१२४	१५.०	२६६

कर्नाटकातील सिंचनदर महाराष्ट्राहून कमी असण्याचे एक कारण असे की, कर्नाटकात सुधारशुल्क वेगळा आकारला जातो तर महाराष्ट्रात तो सिंचनदरातच मिळविलेला आहे. सिंचनाची सोय सरकारी खर्चाने उपलब्ध करून दिल्याने जमिनीच्या किंमती एकदम चढतात. उदाहरणार्थ, कर्नाटकात तुंगभद्रा सिंचनक्षेत्रात सिंचनापूर्वी जमिनीच्या किंमती एकरी १५० ते १००० रु. होत्या. सिंचनसुविधेनंतर त्या एकरी २००० ते ५००० रु. इतक्या वाढल्या.





कृष्णराजसागर सिंचनक्षेत्रात जमिनींच्या किंमती एकरी ५०० ते १००० रुपयांवरून एकरी ३००० ते १०००० रु. इतक्या चढल्या. ही वाढ सरकारी खर्चाने सिंचनाची सोय उपलब्ध करून दिली म्हणूनच झाली. या वाढीचाही काही अंश सरकारला परत मिळावयास पाहिजे. कर्नाटकात हे सुधारशुल्क एकरी १५०० रुपये आकारलेले असून ते २० हप्त्यांतून फेडले जावयाचे आहे.

अशा सुधारशुल्काचा आकार वेगळा असावा का तो सिंचन-दरातच मिळवला जावा, या प्रश्नाचे उत्तर परिस्थितीनुरूप दिले पाहिजे. सुधार-शुल्काची कल्पना जमिनीच्या वाढीव किमतीचा सरकारला फायदा मिळावा ही आहे. ही वाढीव किंमत काल्पनिक होय. कारण प्रत्यक्षात कदाचित जमिनी विक्रीस काढल्या जाणार नाहीत आणि विक्रीवर कायदेशीर बंधने आहेत. यामुळे वाढीव किंमती प्रत्यक्षात हाती येणारही नाहीत. कर्नाटकात सुधार-शुल्क रोख देता येत नसेल तर जमिनीचा तुकडा सरकारला देऊन ते फेडण्याची सोय कायद्यात आहे. परंतु यामुळे तुकडेवाढ होण्याची भीती आहे. शिवाय सुधारशुल्कापायी प्रत्यक्षात किती जमीन मिळाली याचे आकडे उपलब्ध नाहीत.

सुधार-शुल्क हे भांडवली मूल्य-वाढीशी जोडले गेले आहे. पण महाराष्ट्र सिंचन आयोगाने म्हटल्याप्रमाणे सुधार-शुल्काचा आधार वाढीव उत्पादन-शक्ती हाच असावयास पाहिजे. यासाठी या आयोगाने सिंचनदराच्या १४ टके जादा आकार सुधार-शुल्क म्हणून आकारावा असे सुचवले आहे (म्हणजे सिंचनदराच्या ६ टके घसारा + १४ टक्के सुधारशुल्क असा एकूण २० टक्के जादा आकार सिंचनदरात मिळवलेला आहे). सुधार-शुल्क सिंचनदरातच समाविष्ट करण्याची ही कल्पना सयुक्तिक वाटते. याचे आणखी एक कारण असे– सुधार–शुल्काचे कायदे अंमलात आणावयास अवघड पडत आहे. कर्नाटकात आधी कायदा व त्याचे नियम अंमलात येण्यात ७–८ वर्षे गेली व तो अंमलात येऊनही त्याची वसुली होत नाही. उपलब्ध हिशेबानुसार १९८०–८१ अखेर ५.५८ कोटी रु. येणे बाकी होती. (सिंचनदराची बाकी १२.३३ कोटी रु. होती.) यामुळे तात्त्विकदृष्टचा तसेच अंमलबजावणीच्या दृष्टीने सुधारशुल्क सिंचनदरात समाविष्ट करणे योग्य ठरते. आंध्रप्रदेशच्या सिंचन समितीचे (१९७३) तेच मत आहे.

सिंचनदराच्या चोख, त्वरित व काटेकोर अंमल-बजावणीने देखील सिंचन दरापासूनचा महसूल वाढेल. हा व्यवस्थापनाचा भाग दृष्टिआड करूनही चालणार नाही.

सिंचन-दर कमी आहेत म्हणून सिंचनाच्या सुविधेचा वापर वाढला आहे म्हणावे तर तसेही आढळून येत नाही. उदाहरणार्थ, महाराष्ट्रात १९८२ अखेर १४.१२ लाख हेक्टरांसाठी सिंचनाची सुविधा उपलब्ध करून दिलेली होती. परंतु ६.८७ लाख हेक्टरांतच तिचा उपयोग केलेला आढळला. म्हणजे जवळजवळ ४९ टक्के सुविधा ही न वापरता राहिली होती. कर्नाटकात सिंचनासाठी उपलब्ध जमिनीच्या ९८ टक्के जमीन सिंचनाखाली आलेली होती. १९८४ अखेर मात्र हे प्रमाण ८० टक्के पडते. महाराष्ट्राच्या अंदाजसमितीने (१९७६–७७) सिंचनसुविधेचा उपयोग न करण्यामागे सतरा कारणे दिलेली आहेत. त्यांतील काही अशी :

१. शेताच्या टोकापर्यंत चर नेले गेले नाहीत. जमिनीला सपाट आकार देण्यात दिरंगाई होते.

२. पाण्याचा पुरवठा दरवर्षी सारखा होत नाही. पाऊस पडला नाही तरच पाटाच्या पाण्याचा उपयोग केला जातो.

३. शेतीच्या नवीन उत्पादनतंत्राचे शेतकऱ्यांचे अज्ञान.

४. शेतीसाठी लागणाऱ्या खत, बी-बियाणे, कृमिनाशके यांचा अपुरा आणि अवेळी पुरवठा.

५. जमीन ओलिताखाली आणल्यास शेतजमीन बाळगण्यावर घातल्या गेलेल्या कमाल मर्यादा क्षेत्राच्या कायद्यात अडकून जमीन जाईलशी शेतकऱ्यांना वाटणारी भीती.

सिंचनाची सोय होऊनही सिंचनक्षेत्राचा पूर्ण विकास झाला नसल्याचे स्पष्टपणे दिसून आल्यामुळे या विकासाकडे सगळे लक्ष केंद्रित व्हावे म्हणून सिंचनप्रदाय क्षेत्रविकासाधिकरणे (Command Area Development Authority) निर्माण केली आहेत. त्याची चर्चा इथे प्रस्तुत नाही. पण त्यामुळे सिंचनाचा उपयोग वाढेल व त्याप्रमाणे

अनुक्रमणिका

सिंचनदरापासूनचा महसूल वाढू शकेल. सिंचनदर हा शेतीच्या उत्पन्नाशी म्हणजेच शेतकऱ्यांच्या करक्षमतेशी निगडित आहे. एकीकडे सिंचन-खर्च व दुसरीकडे करक्षमता यांचा तोल सिंचनदराने साधावयाचा असल्याने सिंचनाचा उपयोग वाढविण्याकडे आधी लक्ष केंद्रित करावयास हवे. कारण असा उपयोग वाढविण्यानेच शेतीचे उत्पादन वाढणार आहे आणि एकंदर समाजाचा लाभ होणार आहे.

समाजावर आर्थिक बोजा पडू नये म्हणून सिंचनदर वाढवावयास हवेत. पण त्यास आता संघटित विरोध होतो. सरकारने कच न खाता दर वाढविण्याचा राजकीय निर्धार दाखवावयास हवा.

४

सार्वजनिक पैशातून उपलब्ध करून दिली जाणारी दुसरी उपयोजिता-सेवा म्हणजे वीज होय. यासाठी विद्युत महामंडळे स्थापिली गेली आहेत. ही महामंडळे स्वतः वीजनिर्मिती करतात किंवा/आणि कर्नाटकातल्याप्रमाणे निर्मितीसाठी आणखी एक महामंडळ स्थापून त्याच्याकडून किंवा महाराष्ट्रातल्याप्रमाणे खासगी कंपनीकडून खरेदी करतात व तिचा पुरवठा करतात. कर्नाटकातील वीजनिर्मिती बव्हंशी पाण्यावर अवलंबून आहे. महाराष्ट्रातील वीजनिर्मिती ३८ टक्के पाण्यावर, ५६ टक्के वाफेवर तर ६ टक्के अणुशक्तीवर अवलंबून आहे. या निर्मितीशिवाय शेजारच्या राज्यांतून खरेदी-विक्री चाललेली असते. महाराष्ट्र कर्नाटक, मध्यप्रदेश व गुजरातकडून तर कर्नाटक केरळ, आंध्रप्रदेश, तामिळनाडू, गोवा व महाराष्ट्र या राज्यांतून वीज आयात-निर्यात करतो.

इथली चर्चा विद्युत महामंडळांपुरती मर्यादित आहे. विद्युत महामंडळांचा हिशेब तक्ता क्र. ३ प्रमाणे आहे.

तक्ता क्र. ३ मध्ये उल्लेखिलेल्या वर्षांचे उपलब्ध वीजपुरवठ्याच्या दर यूनिटमागे मिळणारे उत्पन्न व खर्चाचे हिशेब तक्ता क्र. ४ प्रमाणे आढळतात.

तक्ता क्र. ४च्या हिशेबात महाराष्ट्रासाठी घसाऱ्यासाठी तरतूद केली आहे परंतु प्रत्यक्षात विद्युत महामंडळास अशी तरतूद करण्याइतके उत्पन्न मिळालेले नव्हते. शिवाय तरतूद करता न आलेली बाकी १०३.१४ कोटी रु. होती. कर्नाटकात भांडवलगुंतवणुकीवर अपेक्षित व्याज सुटत नाही. भांडवलाचा तुटवडा निर्दिष्ट करणारा दर १० टक्के आहे असे आंतरराष्ट्रीय विकास आणि पुनर्रचना बँकेचे मत आहे. जोखीमरहित रोख्यावरचे (पर्यायी भांडवल गुंतवणुकीपासून मिळू शकणारे) व्याज शेकडा १२ टक्के आहे. निदान एवढे तरी व्याज सुटावयास हवे. आठव्या वित्तआयोगाच्या म्हणण्याप्रमाणे व्याजाचा दर ७ टक्के असावा. विद्युत महामंडळे सरकारकडून कर्जे घेतात. या कर्जांचा करार करताना जो व्याजाचा दर लावला असेल तो मंडळांनी द्यायला हवा. सरासरीने हा दर ७ टक्के पडतो. पण विजेच्या दरातून तेवढाही सुटत नाही.

प्रतिलाभाचे हिशेब भांडवलगुंतवणुकीच्या रकमेशी जोडलेले आहेत. म्हणजे प्रतिलाभाचे प्रमाण वाढावयाचे असेल तर भांडवल गुंतवणूक कमी राहायला हवी. योजलेल्या कार्यक्रमानुसार प्रकल्प

तक्ता क्र. ३
विजेची निर्मिती, खरेदी व विक्री
(लाख यूनिट्स)

I कर्नाटक	१९७५–७६	१९८५–८६
१ वीजनिर्मिती	८३१४	३८३१
२ वीज खरेदी	४५५९४	९४६२५
३ वीजनिर्मितीसाठी वापर	(–) ५५	(–) ३१
४ एकूण उपलब्ध वीजपुरवठा	५३८५३	९८४२५
५ वीजविक्री	४५६४३	७५१६०
६ प्रेषण हानी	८२१०	२३२६५
II महाराष्ट्र	**१९७५–७६**	**१९८१–८२**
१ वीजनिर्मिती	७४०५०	१५१०५०
२ वीजखरेदी	१४३६०	२८७९३
३ वीजनिर्मितीसाठी वापर	(–) ३५९०	(–) ११९३०
४ एकूण उपलब्ध वीजपुरवठा	८४८२०	१६७९१३
५ वीजविक्री	६९९५२	१४२२३२
६ प्रेषण हानी	१४८६८	२५६८१

तक्ता क्र. ४

विजेच्या दर यूनिटमागे मिळणारे उत्पन्न व खर्च (पैशात)

	१९७५–७६	१९८१–८२
I महाराष्ट्र.		
खर्च		
१ वीजनिर्मिती, खरेदी व प्रचालनखर्च.	११	२५
२ घसारा.	२	३
३ व्याज.	३	७
४ प्रेषण हानी	२	५
एकूण खर्च.	१८	४०
उत्पन्न		
वीजविक्री.	१९	३३
ग्रामीण विद्युतीकरणासाठी अनुदान	१	४
	–	३
इतर कर्जफेडीसाठी	–	३
एकूण उत्पन्न	२०	४३
नफा-नुकसान	(+) २	(–) ३.

	१९७५–७६	१९८५–८६
II कर्नाटक.		
१ वीजखरेदी	३	२५
२ प्रचालनखर्च	४	११
३ व्याज	३	३
४ घसारा	१	२
५ प्रेषणहानी	–	२
एकूण खर्च	११	४३
वीजविक्री	१३	४५
नफा	(+) २	(+) २

पुरा व्हायला हवा. पण ते तसे होत नसल्याचा सर्वत्र अनुभव आहे. उदाहरणार्थ, कर्नाटकातील सुपाधरणप्रकल्प १९८० त पुरा व्हावयाचा होता. तो जून १९८५ पर्यंत पुरा झालेला नव्हता. तसेच प्रकल्पाला जमीन संपादन करण्यातही अनेक अडथळे येत आहेत. शिवाय यंत्रसामग्रीचा दर्जा कमी असल्याचे आढळून आले आहे. विजेचा जो सारखा खंड पडतो याचे कारण भारत हेवी इलेक्ट्रिकल्स लि. या सार्वजनिक उपक्रमाने पुरविलेली यंत्रसामग्री कमी दर्जाची आहे हे असल्याचे समजून आले आहे. तसेच कोळशात रेतीचे बरेच मिश्रण असल्याचे दिसून येते.

कमी प्रतिलाभ मिळण्याचे एक कारण असे की, वीजपुरवठ्यात प्रेषणहानी वाढती आहे. केंद्रीय जल-विद्युत आयोगाच्या (१९६७) मते प्रेषणहानीचे प्रमाण १५ टक्के असावे. कर्नाटकाचा विचार करता प्रेषणहानीचे प्रमाण २० टक्क्यांच्या खाली कधीच आले नाही. प्रेषणमार्ग विस्तारला असता प्रेषणहानी वाढते की काय, हे पाहावयास हवे. हा तांत्रिक प्रश्न आहे.

सवलतीच्या दराने पुरविलेल्या विजेमुळे प्रतिलाभ कमी राहण्याची शक्यता आहे. परंतु सामाजिक आणि राजकीय कारणासाठी अशी सवलत द्यायला लागते. शिवाय एका राज्याने सवलत दिल्यास दुसऱ्या राज्यांनाही अशी सवलत देणे भाग पडते.

विद्युतमंडळांना सरकार कर्ज देते व विद्युतमंडळाला त्यावर व्याज द्यावे लागते. त्याचा भार चढ वीजदरात व्यक्त होतो. म्हणून अशी सूचना केली जाते की सरकारने कर्ज न देता विद्युतमंडळांचे रोखे घ्यावेत व भागीदार बनावे. परंतु हे विसरले जाते की भागीदाराला भांडवलावर डिव्हिडंड द्यावे लागते. नफा मिळवून द्यावा लागतो. भागीदाराचे भांडवल काही फुकट वापरता येत नाही. तेव्हा हा सूचनेचा फारसा गंभीरपणे विचार करता येत नाही.

भावफुगवटयाच्या या काळात प्रतिलाभाचे प्रमाण टिकवून ठेवावयाचे तर विजेचे दर नियतकालाने बदलणे भाग पडते. परंतु दरवाढीला नेहमीच विरोध होतो. कर्नाटकात मे १९८७पासून विजेचे दर वाढविले गेले. पण त्याविरोधी चळवळ सुरू आहे. वीजमंडळाच्या सौजन्यहीन वागणुकीमुळे, नित्य होणाऱ्या बिलांतील चुकांमुळे, विद्युत्प्रवाह सारखा बंद पडत असल्यामुळे मंडळाबद्दल वाटणारा तिटकारा दर-विरोधी चळवळीतून कदाचित व्यक्त होत असावा.

विजेचा वापर वाढणारा आहे हे उघड आहे आणि तो लगेच पुरा करता येणारा नाही हेही तितकेच उघड आहे. यासाठी विजेला पर्याय शोधायला हवा. असा पर्याय गोबरगॅसमध्ये मिळू शकेल. गोबर गॅसमुळे ऊर्जा तर मिळेलच, शिवाय खतही मिळू शकेल. पण गोबरगॅस प्लँटमध्ये काटकसरीच्या दृष्टीने बरीच तांत्रिक सुधारणा व्हावयास पाहिजे. त्याचा प्रचार व्हायला पाहिजे. तोवर विजेला मागणी येतच राहणार.

विजेचा पुरवठा वाढविण्यासाठी भांडवल हवे. ते ग्रामीण कर्जरोखे विक्रीस काढून व ग्राहकांकडून आकर्षक अटींवर ठेवी स्वीकारून मिळवता येईल. कर्जरोख्यांना मागणी व ठेवींचा ओघ यावयाचा तर विद्युतमंडळांचा आर्थिक व्यवहार चोख, काटकसरीचा व समाधानकारक हवा. हे जाणण्याचे सामान्य साधन म्हणजे वित्तीय प्रतिलाभ होय. वित्तीय प्रतिलाभातून भांडवलाचा अंतर्गत पुरवठा मिळू शकतो. व एरवी जो करांचा व किंमतींचा बोजा सर्वांवर पडला असता तो पडावयाचा नाही. वीजमंडळांचे चलखर्च वीजदरातून भरून निघावयास हवेत. त्या दृष्टीने विजेचे दर व विद्युतमंडळांचा कारभार सारखे तपासत राहावयास हवे.

५

सरकारी गुंतवणुकीच्या दृष्टीने मार्गपरिवहन मंडळाचा क्रम सिंचन व वीज या उपयोजितांच्या मानाने खालचा दिसतो. उदाहरणार्थ, महाराष्ट्र परिवहन मंडळाच्या भांडवलात केंद्र व राज्य सरकारचे मिळून भांडवलाचे प्रमाण १९६५–६६ साली ३६ टक्के होते. १९८१–८२ ते १९ टक्क्यांवर येऊन ठेपले होते. अंतर्गत भांडवलाचे प्रमाण वाढते असून १९८१–८२ साली ते एकूण भांडवलाच्या ६८ टक्के होते. कर्नाटकातही हाच कल आढळतो. यामुळे मार्गपरिवहनाची सोय उपलब्ध करून देण्यासाठी भांडवलाचा अंतर्गत ओघ सतत येत राहील अशा रीतीने प्रवासदर (भाडे) ठरवणे मंडळांना भाग आहे.

मार्गपरिवहन मंडळे नुकसानीत चालत आहेत. १९८१–८२ अखेरपर्यंत एकूण नुकसान महाराष्ट्रात ७७ कोटी रु. तर कर्नाटकात २६ कोटी रु. होते. १९८१–८२ चाच तेवढा हिशेब पाहिला तर महाराष्ट्रात वापरलेल्या भांडवलाच्या १४·३४ टक्के तर कर्नाटकात ९·८९ टक्के (पाहा तक्ता क्र. ६) नुकसान झालेले होते. कर्नाटकात महाराष्ट्रातल्याप्रमाणे नगरांतील परिवहनसेवा नगरपालिकांच्या स्वाधीन नाही. सरकारच ती चालविते. नगरांतील परिवहनसेवा वगळल्यास कर्नाटकातील नुकसानीचे प्रमाण थोडे कमी निघेल.

सदर हिशेबात व्याजाचे प्रमाण ४ ते ५ टक्के म्हणून नेहमीपेक्षा कमी पडते. याचे कारण महामंडळाच्या स्वतःच्याच भांडवलावर व्याज आकारले जात नाही. परंतु योग्य मूल्यमापनाकरिता त्यावरही (छाया) दर आकारला जायला हवा. केंद्र व राज्य सरकारच्या कर्जावर जो दर द्यावा लागतो, तोच दर अंतर्गत भांडवलासाठी आकारला जावा व नफा-नुकसान जोखले जावे.

घसाऱ्याच्या तरतुदीचे प्रमाण महाराष्ट्रात १६ टक्के तर कर्नाटकात ११ टक्के होते. घसाऱ्याचा आणि बसच्या आयुष्याचा संबंध आहे. नवीन बसेसवर घसाऱ्याचे प्रमाण जास्त बसते. पूर्ण आयुष्य भरलेल्या (बसचे आयुष्य ७–८ वर्षे असते असे समजले गेले आहे) बसेसचे प्रमाण जास्त असेल तर घसाऱ्याचे प्रमाण कमी भरते. ४ ते ५ लाख किलोमीटरपर्यंत धावलेल्या गाड्यांचे प्रमाण महाराष्ट्रात ६२ टक्के तर कर्नाटकात ५३ टक्के होते. तसेच ७ लाख किलोमीटरवर धावलेल्या बसेसचे प्रमाण महाराष्ट्राच्या १२ टक्क्यांपेक्षा कर्नाटकात २६ टक्के होते. याचा परिणाम म्हणून न धावणाऱ्या बसेसचे प्रमाण कर्नाटकात (८·९९ टक्के) महाराष्ट्रापेक्षा जास्त होते. तसेच जुन्या बसेसना इंधन जास्त लागते. कर्नाटकात ३·९२ किलोमीटरला १ लिटर डिझेल लागले. महाराष्ट्रात ४·२३ किलोमीटरला १ लिटर डिझेल लागले. पण गुजरातशी तुलना करता (४·७४) महाराष्ट्रातही जास्त इंधन लागले असे म्हणावयास हवे. रस्ते कोणत्या स्थितीत आहेत यावरही हे अवलंबून राहते. १९८३ मार्चअखेर महाराष्ट्रात एकूण रस्तेलांबीच्या ३१ टक्के रस्ते कच्चे किंवा वाईट होते. कर्नाटकाबाबत अशा तऱ्हेची माहिती उपलब्ध नाही.

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र व कर्नाटक या राज्यांतील मार्गपरिवहन मंडळांच्या खर्चाचा हिशेब खालीलप्रमाणे होता.

तक्ता क्र. ५

दर किलोमीटरमागे उत्पन्न व खर्च (पैसे)
१९८१–८२

	महाराष्ट्र	कर्नाटक
I प्रवासभाडे (उत्पन्न)	३४०·१९	३०२·०५
II प्रचालनखर्च.		
१. वेतन व भत्ते	११७·९४	९१·२३
२. इंधन	७९·५१	८१·८५
३. स्पेअरपार्ट व दुरुस्ती	७१·०२	७२·८१
४. सरकारी कर	६४·६३	४४·१९
५. घसारा	४२·९०	२८·०१
६. व्याज	१०·६५	११·६७
७. इतर	१२·०९	१२·८४
एकूण	३९८·७४	३४२·६०
नुकसान	(–)५८·५५	(–)४०·५५

महाराष्ट्रात एकूण खर्चाच्या १६·२१ टक्के व कर्नाटकात १२·९० टक्के मार्गपरिवहन मंडळे सरकारला कर भरतात. यात इंधनावरील विक्रीकर, स्पेअरपार्ट्स, टायरटयूब्स यांवरील विक्रीकर आणि उत्पादनशुल्क यांचा समावेश केलेला नाही. त्यांचा विचार केल्यास हे प्रमाण पुष्कळच वाढेल. प्रत्यक्ष दिलेल्या करांचा विचार केल्यास महाराष्ट्रात सरकारने पुरविलेल्या भांडवलाच्या दीडपट तर कर्नाटकात ७० टक्के असे प्रमाण १९८१–८२ साली पडले. अशा करांचा उपयोग रस्तेदुरुस्तीसाठी अग्रक्रमाने करावयास हवा. यामुळे मार्गपरिवहन मंडळांचा प्रचालनखर्च कमी होण्याची शक्यता आहे.

मार्गपरिवहन मंडळांची कार्यक्षमता वाढवावयाची झाल्यास त्यांना जुन्या बसेस बदलून नवीन घेण्यास व वाहतुकीचा विस्तार करण्यासाठी आणखी बसेस घेण्यास भांडवल लागते. याचा काही भाग राज्यसरकारे व केंद्रसरकार यांजकडून मिळतो. राज्यसरकारच्या निम्म्याने केंद्रसरकारने भांडवल पुरवावयास हवे. परंतु केंद्रसरकारचा भांडवलभाग या प्रमाणापेक्षा बराच कमी आहे असे दिसते. तो पूर्णपणे वसूल करायला हवा. तसेच राज्यसरकारे जो प्रवासी कर आकारतात, त्यातला काही भाग मार्गपरिवहन मंडळांना कर्जाऊ मिळावा. यामुळे भांडवलपुरवठा वाढून नवीन बसेस खरेदी करणे शक्य होईल.

मार्गपरिवहन मंडळांचा कारभार काटकसरीचा करायला जागा आहे. उदाहरणार्थ, निष्क्रिय, धावांचे प्रमाण कमी करता येणे शक्य आहे. कर्नाटकात १९७५–७६ च्या मानाने (२·४९ टक्के) १९८१–८२ साली ते कमी (२·१० टक्के) झालेले आहे. परंतु तरीही ते महाराष्ट्रापेक्षा जास्त आहे. महाराष्ट्राचाच तेवढा विचार केल्यास १९७५–७६ च्या मानाने (०·९७ टक्के) १९८१–८२ साली ते वाढलेले (१·११ टक्के) आढळते. तसेच बसेस वापराचे प्रमाण महाराष्ट्रात एकूण बसेसच्या ८५·२ टक्के आणि कर्नाटकात ८९·६ टक्के होते. हे वाढविता येणे शक्य आहे काय याचा विचार व्हायला हवा. शिवाय बसेसमध्ये बिघाड होण्याचे प्रमाण कमी व्हायला हवे. महाराष्ट्रात दर दहा हजार किलोमीटर्सना बिघडण्याचे प्रमाण ०·६३ तर कर्नाटकात ०·५५ होते. मार्गपरिवहन मंडळांच्या नित्यकारभाराची चर्चा विस्तारभयास्तव इथे टाळीत आहे.

मार्गपरिवहन मंडळांचा खर्च वाढण्याची पुढील काही कारणे नमूद करता येतील–

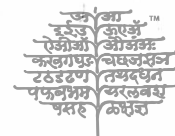
१. इंधन, टायर्स व इतर वस्तूंची वाढती महागाई.

२. वाढते महागाईभत्ते व वेतने.

३. हे वाढते खर्च भरून काढावयाचे तर भाडेवाढ करीत राहायला हवी. याला सतत विरोध होतो. भाडेवाढ वेळेवर केली जात नाही किंवा अंमलात आणली जात नाही. भरीत भर अशी की भाडेवाढ विरोध बसेसची नासधूस करण्यात होतो. या उद्रेकाचे कारण भाडेवाढ आहे का बसेसच्या अनियमितपणाची चीड आहे, का मोडतोडीची वृत्ती समाजात बळावत आहे याचा शोध घ्यायला हवा. मार्गपरिवहन मंडळांनी शिक्षणादी साधनांचा उपयोग करून व्यवस्थापन सुधारण्याकडे लक्ष पुरवावयास हवे.

सातव्या वित्तआयोगाने (१९७८) मार्गपरिवहन मंडळांकडून ६·५ टक्के प्रतिलाभाची अपेक्षा केली होती. आठव्या वित्तआयोगाने हे प्रमाण

अनुक्रमणिका

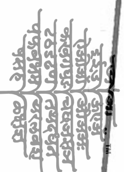




तक्ता क्र. ६

चलखर्चाचे भांडवलखर्चाशी शेकडा प्रमाण

	सिंचनप्रकल्प			वीज			मार्गपरिवहन		
I कर्नाटक.	१९६७–६८	१९७३–७४	१९८०–८१	१९६७–६८	१९७५–७६	१९८२–८३	१९६७–६८	१९७४–७५	१९८१–८२
१ प्रचालनखर्च	०.८३	१.७८	४.८२	१२.०९	१३.४०	२२.६९	६७.९४	८५.३०	१२३.०३
२ व्याज	३.७४	५.७९	३.६८	५.२१	६.२२	४.८३	४.७३	३.७०	४.७५
३ घसारा	–	–		३.०२	२.६२	३.४२	७.००	८.००	११.४१
४ एकूण चलखर्च	४.५७	७.५७	८.५०	२०.३२	२२.२४	३०.९४	७९.६७	९७.००	१३९.१९
५ नफा / नुकसान (+) (–)	(–) ४.०८	(–) ६.८५	(–) ७.७३	(+) ३.३८	(+) १.४५	(+) ६.२२	(+) ८.६०	(+) ०.१६	(–) ९.८९
II महाराष्ट्र.	१९६६–६७	१९७६–७७	१९८२–८३	१९६६–६७	१९७७–७८	१९८२–८३	१९६५–६६	१९७६–७७	१९८१–८२
१ प्रचालनखर्च	१.७६	३.३३	२.३४	१४.५०	२०.७५	आकडेवारी उपलब्ध झाली नाही.	९०.६५	१०६.८६	१०५.५३
२ व्याज	४.४५	५.२३	६.११	३.९२	७.६२		३.३०	१.९६	३.९२
३ घसारा	–	–	–	१.८४	३.०१		११.१२	८.५२	१५.७७
४ एकूण चलखर्च	६.२१	८.५६	८.४५	२०.२०	३१.३८		१०५.०७	११७.३४	१२५.२२
५ नफा / नुकसान (+) (–)	(–) १.८७	(–) ६.०९	(–) ७.२५	(+) ०.४३	(+) ३.५९		(+) ३.००	(+) ३.७५	(–) १४.३४





अनुक्रमणिका

निम्म्यावर म्हणजे ३ टक्क्यांवर आणले आहे. प्रतिलाभ ३ टक्के, घसारा १२·५ टक्के व व्याजाचा सामान्य दर ६ टक्के (अंतर्गत भांडवल धरून)· म्हणजे स्थूलपणे भांडवलाच्या २१·५ टक्के प्रतिलाभ मिळायला हवा. मार्गपरिवहन मंडळे व्यापारी तत्त्वावर चालत ठेवण्याचे हे द्योतक आहे. ती व्यापारी तत्त्वावर चालावीत असे त्यांच्यावर कायदेशीर बंधन आहे. ती किफायतशीर शेती बनावी, कुणीही चरण्याची कुरणे बनता कामा नयेत.

६

सार्वजनिक उपयोजितांपासून वित्तीय प्रतिलाभ मिळवणे समाजावर करांचा बोजा पडू नये म्हणून व वाढत्या विकास-गरजांसाठी भांडवलांचा अंतर्गत पुरवठा होत राहावा म्हणून अपरिहार्य ठरते. तो किती व केव्हापासून मिळत राहिला पाहिजे याबद्दलचा निर्णय अर्थात या उपयोजितांपासूनचा पूर्ण उपयोग केव्हापासून सुरू केला जातो यावर अवलंबून राहील. उपयोगास चालना मिळावी म्हणून पूर्ण खर्च भरून काढण्याच्या किंमतीत ग्राहकांना सवलत द्यावी लागते. ती कुणाला व किती द्यावयाची हेही ठरवावे लागते. अशी सवलत सर्वसामान्य करातून न देता नेमक्या दरातून देणे फायद्याचे असते.

या धोरणानुसार किंमती-दर परिस्थितीनुरूप सारखे बदलत राहावे लागतात. हा बदल ज्या क्षणी होतो त्या क्षणी थोडी अस्वस्थता निर्माण होते. पण कालांतराने या बदलाशी लोक जुळवून घेतात. पण कधीकधी या वेळी अतर्क्य प्रक्षोभ उसळतो. तो तसा उसळू नये म्हणून बदल करताना बदलासंबंधीचे पूर्ण ज्ञान व शिक्षण संबंधितांना दिले गेले पाहिजे. योग्य ते बदल समाजाने स्वीकारायचे झाले तर सार्वजनिक उद्योगांचा कारभार व व्यवस्थापन चोख व काटकसरीचे राहिले पाहिजे. आपण जी किंमत मोजतो तिचे आपल्याला परत काय फळ मिळते व तिची उधळ तर केली जात नाही ना, याबद्दलचे निरीक्षण समाज नित्य करीत असतो व याचे समाधानकारक उत्तर मिळाले पाहिजे अशी समाजाची अपेक्षा असते.

⊙ ⊙ ⊙







परामानसशास्त्र : एक प्रतिक्रिया

नी. र. वऱ्हाडपाण्डे

मे १९८७ च्या नवभारतात वरील विषयावर व. वि. अकोलकर यांचा लेख आला आहे. त्यासम्बन्धी काही प्रतिक्रिया व्यक्त करणे आवश्यक आहे.

अवलोकनाचे यान्त्रिकीकरण

१) पहिली गोष्ट अशी की, परामानसशास्त्रीय घटनांच्या बाबतीत साक्षीदारावर अवलम्बून राहणे फार धोक्याचे असते. ज्यांचा अशा घटनांवर विश्वास आहे ते साक्षीदार अशी घटना घडली असे सांगतात व ज्यांचा विश्वास नाही ते असे काहीच घडले नाही असे सांगतात, असा अनेक वेळा अनुभव आलेला आहे. फासे कसे पडले हे वस्तुतः प्रत्यक्ष पाहता येण्यासारखे असून त्याविषयी वाद असू नये. पण अशा प्रत्यक्ष गोष्टींविषयीदेखील विश्वासी व अविश्वासी व्यक्तींच्या साक्षीत विरोध असतो.

फासे कसे पडले हे पाहण्यातील चूक ही नजरचूक असू शकेल पण भूत दिसणे ही नजरचूक नाही. काही लोकांना भूत खरोखरच दिसते. पण हे "खरोखर" दिसणारे भूत फोटोमध्ये मात्र उमटत नाही. Camera never lies असे म्हणतात. तेव्हा आपल्याला खरोखर भूत दिसले असे सांगणाऱ्या लोकांना भास होत असतो हे निश्चित.

तेव्हा परामानसशास्त्रीय घटनांच्या बाबतीत साक्षीदारांच्या अविश्वसनीयतेवरील तोडगा म्हणून त्या घटना दृश्य असतील तर त्यांचे भाचित्र घेणे, श्राव्य असतील तर ध्वनिलेखन करणे हा तोडगा आहे.

पण यातही अडचण अशी की भाचित्र झाले तरी मानवच ते आपल्या डोळ्यांनी पाहणार, ध्वनिलेखन असले तरी मानवच ते आपल्या कानांनी ऐकणार. तेव्हा मानवी साक्षीदारांवरच अविश्वास दाखवायचा तर या भाचित्रांचा व ध्वनिलेखांचा तरी उपयोग काय ?

हा प्रश्न वाटतो तेवढा खनतोड नाही. भाचित्रे व ध्वनिलेख कायम स्वरूपाचे असल्यामुळे शेकडो मानव ते पाहू शकतात व या शेकडो मानवांना सारखाच भ्रम होईल असा सम्भव नसतो.

परामानसशास्त्रावरील वाङ्मय विस्तृत आहे. त्यामुळे त्यात काय नाही याबद्दल विधान करणे धाष्टर्याचे आहे. पण माझ्या माहितीप्रमाणे अवलोकनाचे काटेकोर यान्त्रिकीकरण केल्यावरही परामानसशास्त्राचे दावे प्रत्यक्षाच्या कसोटीला उतरतात असे म्हणण्यासारखी परिस्थिती नाही.

हे तर साधेच मानसशास्त्र

२) दुसरे असे की, परामानसशास्त्रीय म्हणून म्हटल्या गेलेल्या पुष्कळशा घटना वस्तुतः परामानसशास्त्रीय नसतात. अकोलकरांनी उल्लेखिलेले खालील तथ्य पहा:–

" कु. जेपसन आणि ऑस्टी यांनी मिळून टेलीपथीविषयक जे प्रयोग केले त्यांसाठी त्यांनी परस्परांविषयी आपलेपणा वाटणाऱ्या व्यक्ती घेतल्या होत्या व प्रयोग-साहित्य म्हणून असे साहित्य वापरले होते, की ज्यामध्ये प्रयुक्तांना रस वाटेल व जे भावनास्पर्शी ठरेल. "

"परस्परांबद्दल आपलेपणा" वाटणाऱ्या व्यक्तींना " भावनास्पर्शी " विषयाबद्दलचे परस्परांचे विचार ओळखता येणे ही परामानसशास्त्रीय घटना नाही.

काही वर्षांपूर्वी नागपुरात भोलानाथ नावाचा एक बैल आला होता. त्याचे "परामानसशास्त्रीय" खेळ करण्यात आले होते. " जमलेल्या प्रेक्षकांपैकी कुणाच्या मांडीवर तीळ आहे ? " असे विचारले की भोलानाथ बरोबर योग्य त्या व्यक्तीसमोर उभा राही. "या वर्षी मॅट्रिकमध्ये फर्स्टक्लासमध्ये आलेली व्यक्ती प्रेक्षकांत आहे काय ? " असे विचारले की त्याची चक्कर फर्स्टक्लासमध्ये आलेला मुलगा जेथे असे तेथेच थांबे.

अनुक्रमणिका

या प्रकाराचे अधिक निरीक्षण करता मला असे आढळून आले की ज्या व्यक्तीच्या समोर भोलानाथ उभा राही तिचे ज्ञान खरे की खोटे यावर भोलानाथाने तिच्यासमोर उभे राहणे अवलंबून नव्हते. हजर असलेल्या एखाद्या व्यक्तीला आपण जर खोटेच सांगितले की "घरी तुझ्या बायकोचे पत्र आले आहे" व मग भोलानाथाला विचारले की "थोड्याच वेळापूर्वी कुणाच्या घरी बायकोचे पत्र आले आहे?" तर भोलानाथ ज्या व्यक्तीला खोटे सांगितले आहे तिच्यापुढे जाऊन उभा राही. त्याच्या उलट एखाद्या व्यक्तीच्या नकळत आपण तिच्या खिशात शम्भराची नोट ठेवली व शम्भराची नोट कुणाच्या खिशात आहे असे भोलानाथाला विचारले तर भोलानाथ गडबडत असे व नुसत्याच चकरा मारीत असे. यावरून असा निष्कर्ष काढता येतो की भोलानाथाला अतीन्द्रिय प्रत्यक्षाचे सामर्थ्य वगैरे काही नव्हते. प्रश्न आपल्याबद्दल आहे असे ज्या व्यक्तीला माहीत असे त्या व्यक्तीमध्ये "भोलानाथ आता आपल्यासमोर उभा राहणार" अशा अपेक्षेने काही हालचाल होत असे. ही हालचाल भोलानाथाच्या मालकाला हेरता येत असे व तो भोलानाथाला त्या व्यक्तीसमोर उभा करीत असे.

मानसिक नभोवाणी

३) मरणोत्तर जीवन सिद्ध करणाऱ्या म्हणून ज्या घटना परामानसशास्त्रज्ञ सांगतात त्या वस्तुतः तशा नाहीत. ज्या गोष्टी मृत व्यक्तीलाच फक्त माहीत आहेत व माध्यमाला माहीत असण्याचा सम्भव नाही त्या गोष्टीदेखील मृतात्म्याशी सम्पर्क साधून माध्यम सांगते असा दावा सांगण्यात आला आहे. या प्रकारात माध्यमाला अमुक गोष्ट माहीत असण्याचा सुतराम सम्भव नाही याची निश्चिती करणे फारच कठीण आहे. शिवाय माध्यमाला ती माहिती नाही असे निःसंशय ठरले तरी कोणत्याच जिवन्त व्यक्तीला ती माहिती नाही याची खातरजमा करून घेणे तर जवळ जवळ अशक्यच आहे. एखाद्या जिवन्त व्यक्तीला ही माहिती असेल तर त्या व्यक्तीच्या मेन्दूचा वा माध्यमाच्या मेन्दूचा मेन्दूतील विद्युल्लहरी वा तत्सदृश लहरींद्वारा सम्पर्क साधला जात असण्याची शक्यता आहे. नभोवाणीवर हजारो मैलांवरील आवाज कोणत्याही स्थूल दुव्याच्या साहाय्याशिवाय ऐकू येतो तसाच कोणत्याही स्थूल दुव्याशिवाय एका मेन्दूचा दुसऱ्या मेन्दूशी सम्पर्क स्थापन होणे अशक्य नसावे. अर्थात मृत व्यक्तीच्या ज्ञानाशी सम्पर्क झाला तरी तेवढयावरून मरणोत्तर जीवन वा शरीरविरहित आत्मा सिद्ध होत नाही.

यामुळेच परामानसशास्त्राने प्रकाशात आणलेल्या घटना खऱ्या आहेत असे ठरले तरी त्यामुळे तत्त्वज्ञानावर काही परिणाम होणार नाही. यासम्बधी अकोलकरांची खालील विधाने विचारणीय आहेत--

वैज्ञानिक "श्रद्धा"

"दृष्टोत्पत्तीस येणारी प्रत्येक घटना निसर्गातच मोडते, ती प्राकृतिक असते, तिला कारण-कार्यनियम लागू असलाच पाहिजे व निसर्गनियम अनुल्लंघ्य असतात ही विज्ञानाची श्रद्धा होय. विज्ञानाच्या दृष्टीने अतिप्राकृतिक म्हणून काही असू शकत नाही. अर्थात विज्ञान चमत्कार मानीत नाही."

विज्ञानाच्या भूमिकेबद्दलचे हे विवेचन असावे तितके काटेकोर नाही. एक तर या भूमिकेला श्रद्धा म्हणणे हा श्रद्धा या शब्दाचा गैरवापर आहे. जी चिकित्सेतून उद्भवत नाही व विरुद्ध चिकित्सेने नाहीशी होऊ शकत नाही तिला श्रद्धा म्हणतात. श्रद्धेच्या उलट विज्ञानाची वरील भूमिका चिकित्सेतून उद्भवलेली आहे व सतत चिकित्सेने अकोलकरांनी उल्लेखिलेल्या स्वरूपाइतके तिचे स्वरूप साधे राहिलेले नाही. आधुनिक तर्कशास्त्र व सांख्यिकी यांनी केलेल्या मीमांसेमुळे कार्यकारणभावाचे स्वरूप त्याच्या व्यावहारिक संकल्पनेपेक्षा पुष्कळच गुन्तागुन्तीचे झाले आहे. विश्व कार्यकारणाच्या अनुल्लंघ्य नियमावर आधारलेले नसून सम्भाव्यतेच्या नियमावर आधारलेले आहे असे भौतिकज्ञ म्हणू लागले आहेत. "प्रकृतीचे नियम अनुल्लंघ्य आहेत" हे विधान थोडेसे चक्राकार आहे. एखाद्या नियमाचे उल्लंघन होत असेल तर त्या नियमाप्रमाणेच त्याचे उल्लंघन हादेखील प्रकृतीचाच कार्यभाग झाला. हे उल्लंघन केव्हा व कसे होते याचेही काही नियम असणार. हे नियम हेदेखील प्रकृतीचेच नियम आहेत. तेव्हा "प्रकृतीचे नियम अनुल्लंघ्य असतात" ही एक श्रद्धा नसून एका फुटात बारा इंच असतात यासारखे ते विश्लेषक विधान आहे.

अतिप्राकृतिक म्हणजे काय ? प्रत्यक्षाने व ज्या अनुमानाची सत्यता प्रत्यक्षाने पडताळून पाहता येते अशा अनुमानाने ज्या तथ्यांचे ज्ञान होते, त्या सर्वांना प्रकृति असे संबोधता येईल. अर्थात अतिप्राकृतिक तथ्य म्हणजे ज्याचे ज्ञान प्रत्यक्षाने वा प्रत्यक्षाने पडताळून पाहता येण्यासारख्या अनुमानाने होत नाही असे तथ्य. असे तथ्य आहे हे कशाच्या आधारे कळणार ? साक्षात्काराच्या ? साक्षात्कार खरा की खोटा हे कसे ठरवणार ? साक्षात्कार प्रत्यक्षलक्ष्यी अनुमानाच्या कसोटीस उतरत नसेल तर त्यात व भ्रमात फरक काय ?

परामानसशास्त्र व मूल्ये

अकोलकरांच्या लेखात मला सर्वांत आक्षेपार्ह वाटणारी विधाने खालील आहेत :–

" मानवाच्या ठिकाणी असणारी चेतना स्वतंत्र व परिणामकारी तत्त्व नसेल तर मानवाच्या जीवनाला काही अर्थ उरतो काय ? जन्म, बाल्य, यौवन, जरा आणि अखेरीस निःशेष अन्त म्हणजेच व्यक्तिविकास असे समजावयाचे काय ?... अहिंसा, अस्तेय, प्रेम, करुणा, स्वार्थनिरपेक्ष त्याग, व कर्तव्यपालन इत्यादी ज्या गुणांना सद्‌गुण म्हणून गौरविले जात असते त्यांना खरोखरच काही अर्थ राहतो काय? ... मानवाचे जीवन एक जागेपणीचे स्वप्न म्हणायचे काय ?... "

वरील प्रश्नांवर खालील प्रतिप्रश्न विचारता येतील ?

चेतना मेन्दूहून स्वतंत्र असेल तर मेन्दूशी तिचा अविभाज्य संबंध मानल्यास जीवनाला नसलेला कोणता नवा अर्थ प्राप्त होतो ? उलट आपली चेतना शरीराच्या मृत्यूनंतरही टिकणार आहे या विचाराने इहजीवनाचे महत्त्व कमीच होत नाही काय ? शरीराशिवाय माझे जीवन शक्य असेल, पण सशरीर जीवनावरच माझे एवढे प्रेम आहे की मला अशरीरी जीवनाचा हव्यास नाही. पतीच्या चितेवर देह ठेवणाऱ्या सतीला पतिशिवाय तुला जगता येणे शक्य आहे असे प्राणिशास्त्रीय तत्त्व सांगितल्याने पतिविरहित जीवनात तिला अधिक अर्थ वाटून ती चितेवरून उतरेल काय ? चेतना अशरीरी असेल तरच तिला अर्थ असतो या समजुतीच्या उलट चेतना शरीरी असेल तरच ती सार्थ असते, शरीरहीन चेतना निरर्थक असते असे म्हणता येईल. तेव्हा जीवनाच्या सार्थकतेचा व चेतना शरीराहून स्वतंत्र असण्याचा काहीही संबंध नाही. पतिविरहित जीवन शक्य असले तरी ते त्याच्या चितेवर संपविण्यात धन्यता मानणाऱ्या सतीप्रमाणे शरीरविरहित चेतना शक्य असली तरी ती निरर्थक आहे, ती आम्हास नको असे एखादा जडवादी म्हणू शकेल.

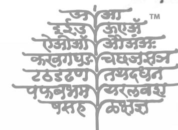
"ज्यांना सद्‌गुण म्हणून गौरविले जाते ते शरीरविरहित चेतना नसेल तर सद्‌गुण ठरत नाहीत", ही अकोलकरांची समजूत फारच भयंकर आहे. शरीराशिवाय आत्मा राहतो म्हणून हिंसा वाईट ठरते काय ? उलट शरीर गेल्यावरही आत्मा कायम राहत असेल तर एखाद्याला मारल्याने " मी केवळ त्याचे शरीर मारले व दुसऱ्या शरीरात प्रवेश करण्यास त्याच्या आत्म्याला संधी दिली " असे म्हणून हिंसेचे समर्थनच करता येणार नाही काय ?

भीष्म व युधिष्ठिर

अस्तेय, प्रेम व करुणा या भावना दुसऱ्याच्या दुःखाने दुःखित होणे व दुसऱ्याच्या सुखाने सुखित होणे या मानवाच्या प्रवृत्तीतून उद्‌भवलेल्या आहेत. एखाद्याच्या दुःखाने मी दुःखित होतो व सुखाने सुखित होतो तो त्याचे सुख वा दुःख त्याच्या शरीराहून स्वतंत्र आहे म्हणून होत असतो काय ? सहानुभूतीचा व शरीरविरहित चेतनेचा संबंधच काय ?

उलट शरीरविरहित चेतनेवरील श्रद्धा हीच अस्तेय, प्रेम व करुणा या भावनांना मारक ठरू शकते. मी एखाद्या माणसाला छळल्याने त्याच्या शरीराला क्लेश होत असले तरी त्याच्या शरीररहित आत्म्याचे कल्याण होत आहे असे म्हणून मला माझ्या क्रूरतेचे समर्थन करता येईल व असे समर्थन मानवी इतिहासात केले गेले आहे.

" स्वार्थनिरपेक्ष त्याग " हा नेहमीच सद्‌गुण असतो ही अकोलकरांची समजूत चुकीची आहे. त्यागामुळे एकूण समाजाच्या सुखात भर पडत असेल तरच तो त्याग सद्‌गुणाच्या पायरीला पोचतो नाहीतर ते एक मोठे दुष्कृत्यदेखील ठरू शकते. याच महान् सत्याचा प्रपंच लक्षश्लोकात्मक महाभारतात पाहायला सापडतो. भीष्म व युधिष्ठिर यांनी " स्वार्थनिरपेक्ष त्याग " केला; पण त्यामुळे एकंदरीत समाजाच्या सुखात भर पडण्याऐवजी अठरा





अनुक्रमणिका

अक्षौहिणींचा संहार घडून आला. या संहाराला भीष्म व युधिष्ठिर यांचा "स्वार्थनिरपेक्ष त्यागच" जबाबदार होता व म्हणून महाभारताचे खरे खलपुरुष तेच होते असे महाभारतकथेचे सार मी समजतो.

श्रीकृष्ण व शिवाजी महाराज

याउलट श्रीकृष्णाच्या जीवनात कोणताही "स्वार्थनिरपेक्ष त्याग" नाही. (असेच विधान शिवाजी महाराजांच्या चरित्राबद्दलही करता येईल.) तरी भीष्म व युधिष्ठिर यांनी समाजावर आणलेल्या आपत्ती निस्तरण्याचा प्रभावी प्रयत्न त्यानेच केला व या प्रयत्नात त्याला काही बाबतीत यशही मिळाले. तसेच या देशावरील आपत्ती निस्तरण्याचा सर्वांत महान व प्रभावी प्रयत्न कोणत्या एका व्यक्तीने केला असे विचारले तर निःशंकपणे शिवाजी महाराजांचेच नाव घ्यावे लागेल.

ज्याने केवळ आपत्तीच ओढवतात अशा वर्तनाचे समर्थनदेखील शरीरविरहित चेतना मानणारेच फक्त करू शकतात. हाडामांसाच्या जीवांचे सुख साधणे हेच नीतिमत्तेचे इतिकर्तव्य आहे– कामये दुःखतप्तानां प्राणिनामार्तिनाशनम्– असे मानणारे देहवादी त्याचे कधीही समर्थन करणार नाहीत. यावरून शरीरविरहित चेतनेवरील श्रद्धा हा नीतीचा पाया नसून उलट ते अनीतीचे प्रेरणास्थान आहे असे म्हणता येते.

आता उरले कर्तव्यपालन "कामये दुःखतप्तानां प्राणिनामार्तिनाशनम्" हेच कर्तव्यपालन आहे व ते शरीराशिवाय चैतन्य नाही या कल्पनेशी पूर्णपणे सुसंगत आहे. दुसऱ्याच्या दुःखाने कळवळणे व दुसऱ्याच्या आनंदाने प्रफुल्लित होणे हा साक्षात अनुभव आहे, बहुतेक मानवांना तो येऊ शकतो व त्याचा चैतन्य शरीराहून स्वतंत्र आहे की नाही या प्रश्नाशी काहीच संबंध नाही.

परिभाषेविषयी थोडेसे

शेवटी परामानसशास्त्र या संज्ञेबद्दल थोडे लिहिले पाहिजे. अपराविद्येपेक्षा श्रेष्ठ असलेल्या पराविद्येच्या संदर्भावरून हा शब्द बनविण्यात आला आहे असे वाटते. विद्या हा शब्द स्त्रीलिंगी असल्यामुळे परा हे तिच्या विशेषणाचे स्त्रीलिंगी रूप वापरण्यात आले. पण मानसशास्त्र हा शब्द नपुंसकलिंगी आहे, स्त्रीलिंगी नाही, परा हे त्याचे विशेषण होऊ शकत नाही. तेव्हा पराविद्याविषयक मानसशास्त्र असा मध्यमपदलोपी समास करून या संज्ञेची व्यवस्था लावावी लागेल. तसे न करता परामानसशास्त्र असे पराशब्दाचे पुल्लिंगी रूप वापरून म्हटले तर पर म्हणजे दुसऱ्यांचे मानसशास्त्र असा भलताच अर्थ त्यातून निघेल.

परामानसशास्त्र या संज्ञेचे पॅरासायकॉलॉजी या इंग्रजी संज्ञेशी ध्वनिसादृश्य आहे हे एक कारण या संज्ञेच्या स्वीकाराशी निगडित असावे. पण जगातल्या साऱ्याच भाषा ज्ञानभाषा म्हणून वापरल्या जाव्या, इंग्रजीला भारतात कोणतेही खास स्थान नसावे हे मला मान्य असलेले व सर्वमान्य होण्यास योग्य असे तत्त्व लक्षात घेता इंग्रजी शब्दांशी ध्वनिसादृश्य साधण्याचा प्रयत्न उत्तेजनार्ह नाही.

या सर्व कारणांसाठी अतीतमानसशास्त्र ही संज्ञा मी सुचवीत आहे.







अनुक्रमणिका

अक्षरवेध

कागूद आणि सावली– आनंद पाटील; मौज प्रकाशन, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४; प्रथमावृत्ती १९८६; पृष्ठे १४७; मूल्य एकेचाळीस रुपये.

अलीकडच्या ग्रामीण साहित्यामध्ये कृषिप्रधान संस्कृतीच्या अंगाने ग्राम-जीवनाचा गंभीर, चिंतनात्मक असा प्रातिनिधिक आलेख मांडणारे जे काही मोजके प्रमुख कथाकार आहेत, त्यांत आनंद पाटलांचा विशेषत्वाने उल्लेख केला जातो. अन्नपूर्णा काळीभोवती भिंगरणारे ग्रामजीवन पूर्वी नि आताही आपणास वाटते तेवढे सरळसोट वा साचेबंद मुळीच नाही. अन्न, वस्त्र, निवारा ह्यांसारख्या मूलभूत गरजा आणि शिक्षण, आरोग्य, संपर्क-साधने इत्यादी सोयींची सुखद झुळूक कधीतरी अंगावर घेत, कष्टमय जीवन कंठणारे फाटके खेडे वरकरणी निपचित पडल्यासारखे वाटत असले तरी त्याच्या पोटात खदखदणाऱ्या कित्येक मानव–स्वभावसुलभ आणि प्रवृत्तिमूलक आदिम समस्या त्याच व तशाच आहेत. आजवर नागरी लेखकांनी खेड्यावाड्यांचे एक चुरचुरीत, विनोदी व रंजनात्मक असे चित्र अवश्य रेखाटले आहे. पण विस्तवासारखे धगधगीत ग्रामीण वास्तव, जीवन-नाट्य व बाभळीच्या बुडख्यागत मनामनांतील टणक गाठी, गुंते इ. म्हणावे तेवढ्या कलात्मकतेने प्रकटले नाहीत. माडगूळकर-बंधू, शंकर पाटील, मिरासदार, आनंद यादव, बोराडे नि आरंभीचे रणजीत देसाई हे देशावरील भुईकोट किल्ले वगळले तर ग्रामीण साहित्य धूळ धरून निवांत आणि थंडगार आहे. गेल्या पंधरा-वीस वर्षांत मात्र हे चित्र पुष्कळच बदलले आहे. याचे एक कारण असे की, शिक्षणाने नूतन संस्कार व दृष्टी लाभलेली तरुण ग्रामीण पिढी साहित्याच्या क्षेत्रात जाणीवपूर्वक प्रयत्नशील झाली आहे. या पिढीतील ग्रामीण लेखक ग्रामजीवनाची नस न् नस न्याहाळून काहीएक गंभीर धडपड करताना दिसत आहेत, ही स्वागतार्ह गोष्ट आहे. आनंद पाटील याच पिढीत येतात.

'कागूद' आणि 'सावली' या पाटलांच्या दोन्ही कादंबरिका प्रथमतः मौजेत प्रकाशित झाल्या. आता त्या पुस्तकरूपात आल्या आहेत. या दोन्ही कृती विशेष प्रत्ययकारी नि कलात्मकही आहेत. प्रथम-प्रकाशनाच्या वेळीच जाणकार वाचक, समीक्षक आदींनी त्यांचे चांगले स्वागत केले होते.

दोन्ही लघुकादंबऱ्यांची कथाबीजे ही मूलतः तांदळाच्या दाण्याएवढी अगदीच लहान नि दुबळी; परंतु दाण्यावरही गणपतीची रेखाकृती नखलून काढावी, त्याच अभिजात तन्मयतेने व कौशल्याने आनंद पाटलांनी कथावस्तूवर कलात्मक संस्कार करून खेडेगावातील नाट्यपूर्ण, व विलक्षण गुंतागुंतीच्या जीवनाचे विलोभनीय दर्शन घडविले आहे. कोल्हापूरकडील शित्तूरसारख्या आडगावात एका शेतकऱ्याकडे जमिनीचा एक तुकडा गहाणवट असतो. मूळ मालकाच्या मृत्यूनंतर आणि संबंधित भाऊबंद जागे होण्यापूर्वी त्याचा कायदेशीर कागद करून घेणे, हे एवढेसे क्षीण कथाद्रव्य 'कागूद'च्या मुळाशी आहे. 'सावली'चेही तेच आहे. एकांडवाडीतील एक भोर कुटुंब. त्यातील दोन भाऊ पोट जाळण्यासाठी मुंबईला कुठेतरी गिरणीत खपत असतात. अचानक संपाची कुऱ्हाड कोसळते. मग ते गावी येऊन आर्थिक कुतरओढ होत असूनही खोट्या ईर्ष्येपोटी गाढव खायचे म्हणून घर बांधायला काढतात आणि घर, गल्ली, गाव, शिवार, पै-पाहुणे अशी ही साखळी दिव्याने दिवा पेटत जावा, त्याप्रमाणे दवत-कुचमत, धुपत जागी होते. कित्येक खेकटी नि कटकटी उठून बसतात. अशा रीतीने चार-दोन वाक्यांत सांगता येईल, असे हे 'सावली'चे कथासूत्र एकदम साधे आहे.

वास्तविक दोन्ही कृतींमध्ये ग्राम-वातावरण हेच एकमेव अस्सल मूलद्रव्य आहे. त्यामुळे जमिनीचे





खरेदीखत आणि घरबांधणी ही दोन्ही घटिते त्यांच्या-भोवती प्रभावी मानवी पात्रांची गुंफण असूनही मनावर ठसा उमटतो तो एकूण वातावरणाचाच, पात्रांचा नाही. वातावरणाला लाभलेले नायकत्व मोठे मोहक वाटते. कोणतेही पात्र त्यामुळेच की काय पण पूर्णपणे फुलण्यापूर्वीच विझून जाते. अर्थात याचे लेखकाला भान नाही, असे मात्र नव्हे. त्याच्या दृष्टीने वातावरण-दर्शन व त्या अनुषंगाने ग्रामीण जीवनाच्या गती-रीती-प्रवृत्तींचा गुंता कुशलतेने उकलून दाखविणे, ही बाब महत्त्वाची आहे. त्यामुळेच या दोन्ही कलाकृतींमध्ये उठून दिसते ती लेखकाची ग्रामीण संवेदनशीलता.

'कागूद' ह्या पहिल्या कादंबरिकेमध्ये खरेदीखताच्या संदर्भातील एक सर्वसाधारण घटना असूनही लेखकाने पात्र-प्रसंगांवर बारीक नजर ठेवून सुसंगत आवश्यक तपशीलाची हारीने मांडणी करत एक जिवंत चित्र साकार केले आहे. कायदेकानूंचे तिढे, भावस्पर्शी सनातन संघर्ष, नात्यागोत्यांची जटिलता; ग्रामीणांच्या भावड्या तशाच प्रसंगी हटवादी, स्वार्थी, निगरगट्ट वृत्ती; पुढारपणाला चटावलेल्यांचे मतलबी आडाखे, वकील-सेक्रेटरींचे बेरकी डावपेच, म्हाताऱ्या-कोताऱ्यांचा कधी तापट, तर कधी थंडगार स्वभाव इत्यादींचे अत्यंत सूक्ष्म चित्रण 'कागूद'मध्ये आले आहे. लेखकाच्या अस्सल, कसदार भाषाशैलीची जोड मिळाल्याने एकूण चित्रणाला एक वेगळीच झळाळी आली आहे. आपल्यासमोर स्वातंत्र्योत्तर काळातील एक यथार्थ खेडे त्यातील नानाविध ताणतणावांनिशी आपसूक उभे राहते. परंपरागत हेवेदावे, घात-प्रतिघात, तडफड, ओढाताण, अंधश्रद्धा, वेळ-मुहूर्त, देवदेवस्की, नवससायास, लग्नसमारंभ, कुजकट बोलणी ह्यांसारख्या ग्राम-जीवनातील अनेक उभ्या-आडव्या व तिरकस धाग्यांची एक नक्षीदार गुंफण 'कागूद'मध्ये आहे. आकलन आणि आविष्कार यांतील आंतरिक लयबद्धता तर विशेष दाद देण्यासारखी आहे. याचे प्रमुख श्रेय लेखकाच्या सूक्ष्म नि संस्कारशील संवेदनशीलतेलाच द्यावे लागते. घटना तशी एकच असली तरी ती सलग, सखोल, पैलूदार आणि पुरेशी प्रवाहमान आहे. काहीएक ठिकाणी लेखक तपशिलात अडकून राहिला आहे, असे वाटते, परंतु अशी स्थळे कमी आहेत. कदाचित कथाबीजाच्या क्षीणत्वामुळे लेखकाला तपशिलाचा मोह टाळता आला नसावा.

'कागूद' आणि 'सावली' या दोन्ही रचना कथा व कादंबरीच्या सीमारेषेवर रेंगाळताना दिसतात, असे म्हटले तरी ते विशेष वादग्रस्त ठरू नये. तरीही कथेचा टोकदारपणा नि कादंबरीची भव्यता यांचा सुंदर गोफ निश्चितच लक्षणीय आहे. 'कागूद'ची कथा बाबू या सुशिक्षित तरुणाभोवतीच फुलत जाते. अन्य पात्रे धूसरच राहतात. जोतिबाची सासणकाठी धरून लांबवर गर्दीत पांगलेले हात दिसू नयेत; पण काठीला खांदा देऊन अंगाला झोले देत घुमणारा माणूसच तेवढा नजरेस यावा; तसा हा बाबू. त्याचा आटापिटा, मानसिक ओढाताण आणि एक पाय तळ्यात नि दुसरा खळ्यात अशी त्याची तणावपूर्ण अवस्था विशेष हृद्य वाटते.

'सावली'ची वीणदेखील 'कागूद' सारखीच आहे. पोकळ प्रतिष्ठेपायी मोडून पडण्यात आनंद मानणारा, नको तिथे पायात पाय घालणारा, सदैव काड्या घालत धन्यता मानणारा आणि शेंबडात माशी गुंडाळावी, तसा आपल्याच गुंत्यात अडकून कण्हत-कुंथत जगणारा ग्रामीणांचा समाज वरील बऱ्यावाईट वैशिष्ट्यांसह 'सावली' मध्ये आपणास भेटतो. 'कागूद'च्या तुलनेत 'सावली'च्या कथाद्रव्याचा आवाका आणि पसाराही कादंबरीला शोभणारा आहे. लेखकाने मात्र विस्ताराला का म्हणून फाटा दिला आहे, हे कळत नाही. लग्नाच्या मांडवात ढीगभर माणसे असतात, पण त्यांचे सगळ्यांचे चेहरे एक-दोन दिवसांनंतर पुन्हा आठवत नाहीत; 'सावली'तील पात्रांविषयी आपली अशीच स्थिती होते. पण, दोन्ही कादंबरिकांत लेखकाची नजर वातावरणावर अधिक गंभीरपणे खिळली आहे. तेच त्याचे ईप्सित आहे. त्यामुळे, चरित्रचित्रणाच्या अंगानेही 'सावली' बरीच वर चढत जाण्यासारखी संभाव्यता होती नि घटना-प्रसंगांचा भव्य पटदेखील प्रकटला असता; मात्र तसे घडत नाही. अर्थात हा जर-तरचा प्रश्न आहे.

'सावली'मध्ये परिस्थितिजन्य ताण-तणावांवर विशेष भर असल्याने 'कागूद'मध्ये जशी बाबूची मानसिक स्पंदने दिसून येतात, तशी ती इथे नाहीत.





इथे आहे परिस्थितीमुळे होणारी पात्रांची आभाळभर वावडी. लेखकाला पात्रांपेक्षा 'सावली'च्या अवतीभोवतीची मानव-प्रवृत्यात्मक आणि नाटयपूर्ण रंगत अधिक प्रिय आहे. परिणामी, त्याला सर्व पात्र-प्रसंगांना म्हणावा तेवढा न्याय देता आला नाही. पण, एक-दोन वाक्यांत आवश्यक ते बारकावे, ठळक विशेष नोंदवून लेखकाने प्रत्येक पात्र रसरशीतपणे साकारले आहे. पाटलांच्या शैलीचा हा विशेष आहे.

या दोन्ही कलाकृतींतील भाषाशैली हा एक स्वतंत्र विवेचन-विश्लेषणाचा विषय ठरावा. ग्रामीण भागांतील खटकेदार संवाद, म्हणी, वाक्प्रचार इ.ची प्रभावी पेरणी पदोपदी आढळते. उदाहरणार्थ– "त्यातनं तुमचा रस्ता घोडयाच्या पोटचा." ... "पाच पंचात सांगतो–" "आता तुमच्या हातात न्हायल्यात हुंबरं !" "आवसंला येवजल्यालं घडतं न्हायं नि शिजल्यालं तोंडात पडत न्हाय ..." "इची भना, त्या वैऱ्याची गेली काशीखंडाला– तलाठयाला बाईल द्याला गेलं."

"उनानं झीट काडलींय" (पृष्ठ १) असे म्हणणारा बाबू लगेच पुढे "आंघोळही नाही बाबा." म्हणतो. हे मात्र निश्चितच खटकते. एखाद्याची एखादी खोड, लकब इत्यादी दोनचार शब्दांत पकडून लेखकाने ते पात्र दृक्–प्रत्यही शैलीने जिवंत करण्याचा केलेला प्रत्यय उल्लेखनीय आहे. दोन्ही रचनांमध्ये ग्रामीण बोलीभाषा कुठेच उपरी वाटत नाही; तर ती पात्र–प्रसंगांबरोबर स्वाभाविकपणे उमलून वर येते. संवादांतील ग्रामीण मातीचा अस्सल गंध व मुखर लय लक्षणीय आहे. मुळात चिमणीएवढा जीव असलेल्या कथाद्रव्याला लाभलेला हा भाषिक साज अस्सल कोल्हापुरी आहे. तिखटपणाही तसाच झणझणीत, रोखठोक, ताड की फाड ! काहीएक शब्द शहरी वाचकांना कळणारही नाहीत, पण त्याने काही बिघडत नाही; उलट त्यामुळेच तर या कृतींना प्रादेशिकतेची एक ललितरम्य डूब व डौल (Local Colour) प्राप्त झाला आहे. वानगीसाठी हे काही शब्द– भोडर्या, मुडापा, वादाडा, घैंटा, तावलणे, हालीपिली, सोंडपा, व्हळी, भिरमिटी, नाळवा, दुचमाटणे इत्यादी.

आनंद पाटलांनी लेखकीय निवेदनासाठी योजिलेल्या भाषेची एक मोठी गंमतच वाटते. विशेषत: पात्रांच्या संवादाच्या आगे-मागे लेखकही त्या पात्राची सावली धरून चालतो आहे, असे दिसते. संवाद आणि निवेदन यात कुठेच सांधेजोड वाटत नाही. आणखी एक असे की, आपल्या जवळचा दोस्त आपणाला या ना त्या कारणाने जसा सहजपणे मनमोकळे हसतो, तसा इथला निवेदकही मिस्किलपणे कधी कधी आपल्या पात्रांना आतल्या आत (शब्दातल्या शब्दात) हसताना आढळतो. त्या वेळी, लेखकाच्या भूमिकेमध्ये एखादा जाणता रसिक वाचक वा समीक्षक बेमालूमपणे घुसून खटयाळपणा करत असावा, अशी शंका येते. पाटलांच्या शैलीतील ही गंमत सर्वत्र दिसून येते.

'मौज'चे प्रकाशन म्हटले की ते सर्वार्थांनी उत्तम, दर्जेदार असणार, हे ठरलेले आहे. या कादंबरिकाही या गोष्टीला अपवाद नाहीत. परंतु अलीकडे मौजेच्या प्रकाशनातही औषधापुरता का असेना, मुद्रणदोष दिसतो, ही काही मौजेची गोष्ट नाही. श्री. बाळ ठाकूर यांचे मुखपृष्ठ साधे तरीही देखणे आहे. असो. 'कागूद' आणि 'सावली' मध्ये चितारलेली खेडी आपल्या मनात बराच काळ वसती करून राहतील, यात मात्र शंका नाही. आणि हेच या कलाकृतींचे यश होय.

– वसंत केशव पाटील



सार-संकलन

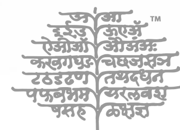
व्हिएतनाम-अमेरिका संबंध

गेल्या डिसेंबरपासून अंगुयेन व्हॅन लिन्ह हे व्हिएतनाम कम्युनिस्ट पक्षाचे जनरल सेक्रेटरी आहेत. त्यांचे वय बहात्तर आहे. साम्यवादी देशांतील नेतृत्वाचे सरासरी वय ध्यानात घेतले तर त्यांना तरुण म्हणावे लागेल. (चीनचे डेंग ८२ वर्षांचे आहेत आणि त्यांचे अनेक महत्त्वाचे सहकारी ८० च्या पुढे आहेत.) लिन्ह हे अर्थशास्त्रज्ञ आहेत आणि व्हिएतनामी जनतेचे जीवनमान सुधारणे हे त्यांचे प्रमुख उद्दिष्ट आहे. नोकरशाहीला शिस्त लावून, भ्रष्टाचाराविरुद्ध कडक उपाय योजून आणि विकसित पाश्चात्त्य देशांशी व्यापार वाढवून ते साधता येईल असा त्यांचा विश्वास आहे. ह्या सुधारणांचा एक भाग म्हणून व्हिएतनामच्या अमेरिकेशी असलेल्या संबंधातील तणाव त्यांना हळूहळू दूर करायचा आहे.

एका अमेरिकन पत्रकाराला दिलेल्या मुलाखतीत ते म्हणतात, " आम्हाला भूतकालात जे घडले ते आता विसरायचे आहे. अनेक अमेरिकन राष्ट्राध्यक्षांच्या अमदानीत आम्हाला अमेरिकेशी पाशवी युद्ध करावे लागले. हे युद्ध आम्ही सुरू केले नव्हते. अमेरिकेने आमच्याशी कोणतेही संबंध राखलेले नाहीत. ही बंदी त्यांनी उठवावी आणि युद्धामुळे उद्भवलेले जे प्रश्न अजून बाकी आहेत ते सोडवण्यासाठी उभयतांनी बोलणी करावी अशी आमची इच्छा आहे. उदा., युद्धात कामी आलेल्या अमेरिकन सैनिकांचे अवशेष शोधून काढण्यासाठी संयुक्त प्रयत्न करता येतील. अमेरिकन सैनिकांची जी संतती येथे असेल त्या सर्वांना अमेरिकेला पाठवावे अशी आमची मनीषा आहे. अमेरिकन पित्याला आपले मूल पाहिजे असेल तर मुलांना अमेरिकेला जाता येईल. व्हिएतनामी आईला अमेरिकेला जायचे असेल तर तिला आम्ही जायला देऊ. आज आपल्या दोन देशांत जो अंतराय आहे तो टिकवून धरण्यात कुणाचेही, काहीही हित नाही. हळूहळू दोन्ही देशांत राजनैतिक संबंध प्रस्थापित करण्याच्या दिशेने आपल्याला पावले टाकता येतील. युद्धाला आपण पाठीमागे लोटले पाहिजे आणि शांततापूर्ण भविष्यकाळ निर्माण करण्यासाठी प्रयत्न केले पाहिजेत."

आर्थिक सुधारणांविषयी : " चाळीस वर्षांच्या युद्धामुळे देश उद्ध्वस्त झाला होता. ह्यातून उभ्या राहिलेल्या अडचणींना आम्ही तोंड देत आहोत. देशाची पुनर्बांधणी करताना आम्ही केलेल्या काही चुकाही आम्हाला महाग पडल्या. आता आम्हाला आम्ही कोणत्या चुका केल्या ते कळले आहे आणि त्यांची किंमत काय पडली तेही कळले आहे. आम्ही फार घाई केली, वाजवीपेक्षा सरळधोपट राहिलो आणि वाजवीपेक्षा आत्मनिष्ठ होतो. आवश्यक तो भांडवलशाही विकास घडवून आणल्याशिवाय समाजवादी रचना प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न आम्ही केला. आता आम्ही ह्या चुका दुरुस्त करीत आहोत आणि त्यासाठी पूर्वीपेक्षा मूलतः भिन्न, पूर्णपणे वेगळ्या अशा मार्गाचा आम्ही अवलंब करीत आहोत. आमच्या सर्वव्यापी आणि केन्द्रीभूत अशा नोकरशाहीवर आधारलेल्या अर्थव्यवस्थेचे उच्चाटन आम्ही करीत आहोत. सरकारकडून लाभणाऱ्या आर्थिक साहाय्यावर ही अर्थव्यवस्था उभी होती आणि आमच्या जनतेच्या दुरवस्थेचे मूळ तिच्यात होते.

अधिक अन्नाचे उत्पादन व्हावे ही आमच्या जनतेची गरज आहे आणि जनतेची ही इच्छा आम्ही पुरी करू. ह्याबरोबरच उपभोग्य वस्तूंचा अधिक पुरवठा करून आम्ही भाववाढ रोखून धरू. आम्हाला समतोल विकास साधायचा आहे आणि त्यातून दगडी कोळसा, तेल, लाकूड, चहा आणि मासे इत्यादी निर्यातक्षम मालाचे उत्पादन वाढविता येईल व निर्यातीसाठी वरकड उरेल हे पाहता येईल. ह्यासाठी अपात्र अधिकाऱ्यांना आम्ही कमी करीत आहोत आणि अधिकारस्थानांचा गैरफायदा घेऊन भ्रष्टाचार करणाऱ्यांविरुद्ध खटले भरीत आहोत. आमचे जे नवीन तरुण व्यवस्थापक आहेत ते डोक्यातील मेंदूचा





वापर करून आणि हृदयात नेकी धारण करून आवश्यक ते निर्णय घेतील."

अलीकडे नेतृत्वात झालेल्या बदलांविषयी : "आमचे अगोदरचे जे नेते होते त्यांचे प्राथमिक काम सबंध देशाची मुक्तता करणे, स्वातंत्र्य परत मिळविणे आणि सबंध देशाचे एकीकरण करणे हे होते. त्यांनी इतिहास घडविला. आताचे जे नेते आहेत त्यांची कामे वेगळी आहेत. नेतृत्वाची शैलीही बदलत आहे. आमचे जे पूर्वीचे थोर नेते होते त्यांना आम्ही विसरीत नाही आणि ते जसे आमच्या राष्ट्राच्या भवितव्याविषयीच्या जबाबदारीची उत्कट भावना बाळगून स्वतःच्या कामाला वाहून घेत तसेच आम्हीही करतो. लोकशाही हक्कांचा विस्तार करण्यात आला आहे. मोकळेपणे निर्णय घेणे हा आमच्या समाजाचा जगण्याचा मार्ग बनत आहे– लोकांना काय घडते आहे ते समजू द्या, लोकांना चर्चा करू द्या, लोकांना कामे करू द्या आणि लोकांना निर्णय घेऊ द्या हा ह्या तत्त्वाचा आशय आहे."

व्हिएतनाम आणि सोव्हिएट रशिया यांतील सुधारणांचा परस्परसंबंध : "सोव्हिएट रशियात जी पुनर्रचना घडत आहे आणि व्हिएतनाममध्ये जे नवीन धोरण अंमलात येत आहे, ह्या भिन्न घटना आहेत. त्या एकच नव्हेत. ह्या दोन देशांतील विकासाच्या पातळ्या भिन्न आहेत. पण उत्पादन-शक्तींना मोकळे सोडणे आणि विकासाचा वेग वाढविणे हे ह्या दोन्ही बदलांचे उद्दिष्ट आहे. व्हिएतनामच्या नवीन धोरणाला सोव्हिएट युनियनचा भक्कम पाठिंबा आहे आणि सोव्हिएट युनियनच्या पुनर्रचनेला व्हिएतनाम मनापासून पाठिंबा देते."

व्हिएतनामने काम्पुचियामधील प्रदेश व्यापण्याविषयी : "आम्ही काम्पुचियात गेलो ही आमची चूक होती असे मला वाटत नाही. पोल पॉटने १९७८ मध्ये आमच्यावर स्वारी केली तेव्हा व्हिएतनामच्या नागरिकांची जी पाशवी कत्तल झाली तशी अमेरिकेबरोबरच्या युद्धातल्या सर्वांत बिकट दिवसांतही झाली नव्हती. युद्धाचा प्रतिकार करण्याहून आम्हाला दुसरा पर्याय नव्हता. चीनने पोल पॉटच्या सैन्याला पाठबळ, शस्त्रे आणि पैसा पुरविला. सी. आय्. ए.ने त्यांना साहाय्य केले हे सांगणेही मला भाग आहे. ह्या परिस्थितीत काम्पुचियाच्या जनतेनेच आम्ही तेथे राहावे असे आम्हाला सांगितले. जेव्हा परिस्थिती स्थिर होईल आणि पोल पॉट राजवट मनात येईल तेव्हा कत्तल सुरू करू शकते अशी परिस्थिती उरणार नाही तेव्हा व्हिएतनामचे स्वयंसेवक (सैनिक) घरी परततील."

चीनविषयी : "चीनशी संबंध राखणे कठिण आहे पण ते काम्पुचियाच्या प्रश्नामुळे नव्हे. व्हिएतनाम आपले मांडलिक बनावे आणि व्हिएतनाम, काम्पुचिया आणि लाओस यांच्यामार्फत आग्नेय आशियात आपल्या सत्तेचा विस्तार व्हावा अशी चीनची इच्छा आहे."

व्यापाराविषयी : "आम्हाला सर्व देशांशी, समाजवादी आणि भांडवलशाही देशांशी, आर्थिक संबंधांचा विस्तार करायचा आहे. उभय देशांचा फायदा हे ह्या संबंधांचे अधिष्ठान असेल, त्यांच्यांत राजकीय अटी असणार नाहीत. आमच्या भविष्याच्या दृष्टीने आंतरराष्ट्रीय व्यापाराला, विशेषत: आमचे शेजारी आणि जपान यांच्याबरोबरच्या व्यापाराला महत्त्व आहे. अनेक खाजगी कंपन्यांनी व्हिएतनामबरोबर अगोदरच आर्थिक संबंध प्रस्थापित केले आहेत. त्यांचा विस्तार झालेला आम्हाला पाहायचा आहे. आग्नेय आशियात आर्थिक एकात्मीकरण होण्याच्या दिशेने आमचा सर्वांचा प्रवास होत आहे असे मला वाटते."

टँकर-युद्ध

जुलै २० ला संयुक्त राष्ट्रांच्या सुरक्षा समितीने इराक व इराण यांनी एकमेकांविरुद्धची सर्व लष्करी कारवाई थांबवावी (सीझ-फायर) असा ठराव केला. इराकने तो स्वीकारला. इराणची भूमिका 'हो-ना'ची राहिली. पण इराकने इराणच्या टँकर्सवर हल्ले करू नयेत म्हणून त्याच्यावर दडपण आणण्यात आले. इराणनेही हल्ले थांबवले. ही युद्धस्थगिती ४० दिवस टिकली. युद्धस्थगिती इराकने स्वीकारावी आणि इराणने औपचारिक रीत्या स्वीकारू नये हा एकतर्फी समझोता इराक फार काळ मान्य करील अशी शक्यता नव्हती. इराकने परत हल्ले सुरू केले. पाच दिवसांत वीस टँकर्सना मार बसला आणि तेलाच्या किंमती पाच टक्क्यांनी वाढल्या.

हे आखाती युद्ध सात वर्षांपूर्वी सुरू झाले. टँकरांवरील हल्ल्यांना इराकने १९८४ मध्ये सुरवात

अनुक्रमणिका

केली. कारण इराणी सैन्य इराकी सैन्याला मागे रेटीत होते. इराक हवाईदलात वरचढ होते. इराणचे आर्थिक बळ त्याच्या तेलाच्या निर्यातीवर आधारलेले आहे. तेव्हा तेलाच्या निर्यातीची नाकेबंदी करावी ह्या उद्देशाने इराणी तेल वाहून नेणाऱ्या टँकर्सवर इराकने हवाई हल्ले सुरू केले. इराण जर युद्धस्थगिती स्वीकारीत नाही आणि भूमीवर लष्करी हल्ले करायला मोकळे राहते तर आपण हवाई हल्ले थांबवून इराणचे आर्थिक बळ का वाढू द्यावे, हा इराकचा प्रश्न आहे.

१९८४ पासून ३०० जहाजांनी हवाई हल्ल्यांत मार खाल्ला आहे; त्यांतील सुमारे २०० टँकर्स होते. तेलाच्या व्यापाराशी संबंधित असलेल्या सर्वांनी– तेलाचा विमा उतरविणारे, तेलवाहू जहाजांचे मालक आणि जहाजांवरील खलाशी, तेलाचे विक्रेते या सर्वांनी– ही नेहमीची गोष्ट म्हणून स्वीकारली आहे. जगात सर्वत्र तेलाचे भरपूर साठे आहेत. म्हणून आखाती देशांतील ही परिस्थिती असह्य झालेली नाही.

पण अलीकडे परिस्थिती अधिक बिघडली आहे. एक तर अमेरिका आणि रशिया यांच्या युद्धनौका मोठ्या प्रमाणात आखाती परिसरात संचार करीत आहेत. त्यांत ब्रिटन व फ्रान्स यांच्या 'माइनस्वीपर्स'ची– सुरुंग निकामी करणाऱ्या जहाजांची– भर पडली आहे. दुसरी गोष्ट अशी– अरब राज्ये सुन्नी आहेत. इराण अरबी नाही आणि शिया आहे. ह्या दोहोंतील वितुष्ट गेल्या महिन्यात मक्का येथे झालेल्या शिरकाणानंतर वाढले आहे. अमेरिका एकंदरीत अरब राज्यकर्त्यांचा दोस्त व संरक्षक आहे. अरबी–इराणी वितुष्ट वाढत गेले तर इराणबरोबरच्या पक्क्या युद्धात अमेरिका ओढली जाईल अशी शक्यता आहे. आणि अनेक अरब राज्येही या युद्धात सामील होण्याची शक्यता वाढली आहे.

कुवेतच्या टँकर्सवर अमेरिकन निशाण चढवून त्यांना अमेरिकन आरमाराचे संरक्षण देण्याचा डाव अमेरिकेने टाकला. त्याचे भले आणि बुरे असे दोन्ही प्रकारचे परिणाम झाले आहेत. अमेरिकेच्या युद्धनौकांमुळे इराणला दहशत बसली आहे हा एक अमेरिकेच्या दृष्टीने भला असलेला परिणाम. इराणी सरकार अनेकदा बेतालपणे वागते ह्यात शंका नाही. पण अमेरिकन युद्धनौका आणि हवाई दल इराणच्या तेलाच्या कारखान्यांची आणि आरमाराची अतोनात हानी करू शकेल हे इराणला माहीत आहे आणि म्हणून अमेरिकेला ते सरळ आव्हान देत नाहीत. दुसरी गोष्ट अशी की अमेरिकेने हे पाऊल टाकल्यावर इराणला आवर घालून अरबी राष्ट्रांवरील आपला प्रभाव वाढवायला रशियाला सवड राहिली नाही. अमेरिकेच्या दृष्टीने हे दोन्ही फायदे आहेत.

तोटा आहे तो असा की इराकचे इराणशी असलेले युद्ध अमेरिकेला अधिकाधिक प्रमाणात खेळावे लागेल अशी शक्यता निर्माण झाली आहे; अमेरिका इराकच्या युद्धनीतीचा बंदी ठरेल अशी भीती आहे. इराकने टँकर-युद्ध सुरू करण्याचे ठरविले त्याचे एक कारण असे की अमेरिकेच्या संरक्षणाखाली असलेल्या कोणत्याही जहाजावर प्रतिहल्ला करायला इराण धजावणार नाही अशी इराकची खात्री होती. कुवेत इराकचा दोस्त आहे आणि ह्या दोघांचीही अमेरिकेने इराणविरुद्ध युद्धात उतरावे अशी मागपासूनची इच्छा होती.

अमेरिकेच्या दृष्टीने पाहिले तर आखाती देशांत तिचे आणि तिच्या पाश्चात्त्य दोस्त राष्ट्रांचे हितसंबंध काय आहेत ? एक तर इराणी आखातातून तेलाचा ओघ वाहता ठेवला पाहिजे. जगात जे तेलाचे ज्ञात साठे आहेत त्यांतील निम्म्याहून अधिक ह्या प्रदेशात आहेत. ह्या प्रदेशात रशियाचा राजकीय –लष्करी शिरकाव होऊ नये हेही अमेरिकेचे एक उद्दिष्ट असणार. शिवाय इराणचा निश्चितपणे विजय झाला आहे अशा परिस्थितीत युद्धाची समाप्ती होऊ नये ह्यातही अमेरिकेचे हित आहे. इराकची राजवट कोसळली आणि अरबी राष्ट्रांत राजकीय अस्थैर्य निर्माण झाले तर इराणची सत्ता बळावेल.

तेव्हा अमेरिकेला आता टँकर-युद्धातून हटता येणार नाही. अमेरिकेच्या निशाणाचे संरक्षण असलेल्या टँकर्सवर हल्ला करायला इराण धजावत नाही हे सिद्ध झाले की ह्या प्रदेशात खरा वरचष्मा अमेरिकेचा आहे, इराणचा नाही हे सर्वांना दिसून येईल. हे जर मान्य करायला इराणी मुल्ला तयार नसतील तर अमेरिकेला इराणविरुद्ध बळाचा वापर करण्याशिवाय गत्यंतर उरणार नाही.

मक्केच्या घटनेनंतर सौदी अरेबिया आणि इराण यांच्यात उघडपणे वितुष्ट सुरू झाले आहे. तेव्हा सौदी अरेबिया आणि इतर अरब राष्ट्रांनी इराणशी अधिक ताठर भूमिका धारण करावी असा अमेरिकेचा प्रयत्न राहील. आतापर्यंत अरबी राज्ये इराणला वचकून असत. इराणच्या 'अरे'ला कुणी 'कारे' करीत नसे. किंवा अमेरिकेने खंबीर भूमिका घेतली तर तिला कुणी उघड पाठिंबाही देत नसत. पण इराण–इराक युद्धात जर इराकचा पाडाव झाला तर अरबी राज्यांना भावी इराणी आक्रमणाला तोंड द्यावे लागेल. कारण धार्मिक विस्तारवादी राष्ट्र हे इराणचे आजचे स्वरूप आहे आणि धार्मिक विस्तारवादाइतके आततायीपणाला उद्युक्त करणारे दुसरे मिश्रण नाही. इराणी आक्रमणाला तोंड देण्याइतकी आज अरबी राज्ये बळकट नाहीत. त्यांना आपले सामर्थ्य वाढवावे लागेल.

तेव्हा इराण-इराक युद्ध इराणचा विजय न होता शक्य तितक्या लवकर संपुष्टात यावे हे अमेरिकन धोरणाचे उद्दिष्ट राहील. पण ते साधायचे स्पष्ट मार्ग आज उपलब्ध नाहीत. दोन्ही देशांना शस्त्रपुरवठा करण्यावर जर आंतरराष्ट्रीय बंदी घालता आली तर युद्ध आपोआप संपेल. पण रशिया आणि चीन अशा बंदीत सहभागी होणार नाहीत. आज इराण शांततेसाठी वाटाघाटी करायला तयारनाही; इराक आहे. काही कारणाने इराणनेही जर ही तयारी दाखविली तर एक प्रश्न उपस्थित होईल. ह्या युद्धात जरी आज इराणचे पारडे जड असले तरी युद्ध मुळात इराकने सुरू केले आहे. तेव्हा याची किंमत इराकला द्यावी लागेल. आज इराण जी किंमत मागत आहे ती मान्य होण्यासारखी नाही. एक स्वतंत्र राज्य म्हणून इराकचे अस्तित्वच इराणला पुसून टाकायचे आहे. पण इराकचे स्वतंत्र अस्तित्व असावे, मात्र सद्दाम हुसेन यांची राजवट निकालात काढावी, एवढ्यावर जर भागवायला इराण तयार असेल तर ही मागणी अमान्य करण्याचे पाश्चात्त्य राष्ट्रांना कारण नाही.

दोन जर्मनी

पूर्व जर्मनीचे एरिख होनेकर आणि पश्चिम जर्मनीचे हेल्मुट कोल यांची ७ सप्टेंबरला बॉन येथे भेट झाली. ह्या दोन जर्मनी अधिकृतरीत्या प्रथमच एकत्र येत आहेत. ह्या भेटीतून पूर्व जर्मनीने काय मिळविले ह्याचे उत्तर सोपे आहे. पूर्व जर्मनी हे एक वैध (लेजिटिमेट) राज्य आहे ही मान्यता तिने पश्चिम जर्मनीकडून प्रथमच मिळविली. आणि पश्चिम जर्मनीने काय मिळविले ? पश्चिम जर्मनीला कधी ना कधी दोन जर्मनींचे एकीकरण करायचे आहे. पूर्व जर्मनीबरोबर जितके अधिक आणि विविध संबंध प्रस्थापित होतील तितकी समान जर्मनपणाची जाणीव दृढ होईल आणि भावी एकीकरण त्यामुळे सुलभ होईल अशी तिची कल्पना आहे. पण हे खूप दूरचे स्वप्न आहे.



अनुक्रमणिका





'नवभारत' वर्ष ४० वे, अंक १ ते ११, ऑक्टोबर १९८६ ते ऑगस्ट १९८७

लेखक-सूची (अकारविल्हे)

अ. ना. ठाकूर





लेख-सूची (अकारविल्हे)

' संगीत आणि चलत् प्रतिमा : भारत ' : अशोक रानडे, ऑक्टो. – नोव्हें – डिसें.

संपादकीय

: दिवाळी अंक, ऑक्टो. – नोव्हें. – डिसें.

: एकत्र कसे राहता येईल ?, जाने.

: एम. एन. रॉय विशेषांक, फेब्रु.–मार्च

: श्रद्धा आणि श्रद्धा, एप्रिल

: रामजन्मभूमी–बाबरी मशिदीच्या निमित्ताने (१), (२), (३), (४) मे, जून, जुलै, ऑगस्ट

' सांस्कृतिक साहित्यविचार : काही दृष्टिकोन ' : रा. ग. जाधव, एप्रिल

सार-संकलन

: आंतरराष्ट्रीय राजकारणातील चाली, जाने.

: अमेरिका आणि पाकिस्तान यांच्यातील लष्करी नाते, एप्रिल

: बोफोर्स प्रकरणाचा आढावा, मे

: दोन पंजाब; ज. झियांची दहा वर्षे, जून

: कुबेरांची जमात; प्रगत जगातील घटस्फोट – ग्रेट ब्रिटनची अवस्था; लुटुपुटूच्या औषधी गोळ्या, जुलै

: व्हिएतनाम-अमेरिका संबंध; टँकर-युद्ध; दोन जर्मनी, ऑगस्ट

सार्वजनिक गुंतवणुकीचे निकष आणि उपयोजितांच्या किंमतीचे धोरण (तत्त्व व व्यवहार) : सी. पं. खेर, पूर्वार्ध व उत्तरार्ध, जुलै व ऑगस्ट

' सावरकरांचे " संगीत उःशाप " आणि दलितांचे धर्मांतर : एक चिंतन ' : ह. सि. निर्मळे, ऑक्टो. – नोव्हें. – डिसें.

साहित्य आणि संगीत : अशोक रानडे, एप्रिल

स्वातंत्र्याचा सांस्कृतिक पाया : अनु. ग. वि. बोंडाळे (मूळ लेख एम. एन. रॉय), फेब्रु. – मार्च

स्वेच्छामरणाचा प्रश्न : अरुंधती खंडकर, एप्रिल

' हे माझ्या गवताच्या पात्या ' (नारायण कुलकर्णी कवठेकर), कवितासंग्रह (परीक्षण) : रवींद्र ठाकूर, जाने.



वर्गणीदारांसाठी सूचना

❀ ' नवभारता'ची वार्षिक वर्गणी ऑक्टोबर १९८६ पासून रु. ४५/– करण्यात आली आहे. नव्या वर्षाची वर्गणी पाठविताना याची नोंद वर्गणीदारांनी घ्यावी.

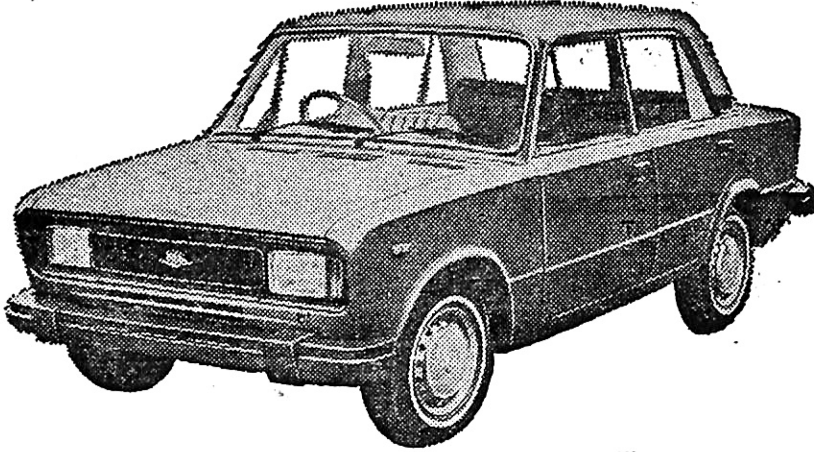
❀ वर्गणी पाठविताना वर्गणीदार क्रमांक व संपूर्ण पत्ता लिहिणे आवश्यक आहे. वर्गणीदार क्रमांक अंकाच्या वेष्टनावर छापलेला असतो.

❀ वर्गणी मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावी. चेकने पाठवताना वटणावळीसाठी रु. ५·५० जादा पाठवावे.

– व्यवस्थापक

अनुक्रमणिका

Registered No. SAT-3/87



हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, २१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका